سلسلة: فقه العلاقة مع غير المسلم 4

فقه العلاقات الاجتماعية والمُدنية مع غير المسلم



حسين الخشن

منارات

فقه العلاقات
الاجتماعية والمُدنية
مع غير المسلم

فقه العلاقات
الاجتماعية والمُدنية
مع غير المسلم

حسين أحمد الخشن

بسم الله الرحمن الرحیم

المقدمة

إنّ موضوع فقه العلاقة مع غير المسلم، أكان منتميًا إلى دين معين أو غير منتمٍ، هو من أهم موضوعات الفقه الإسلامي، التي يفترض بالاجتهاد الفقهي المعاصر أن يتناولها بالبحث والدراسة، لكون هذه الموضوعات تشكّل تحديًا كبيرًا أمام العقل الإسلامي المعني بأن يُظهر قدرة التشريع على إيجاد حلول لقضايا الاجتماع البشري، وتقديم منظومة صالحة لنظم العلاقات بين بني الإنسان على اختلاف أطيافهم وهوياتهم الدينية، وإدارة اختلافاتهم بغير لغة الحرب والسيف والقهر والغلبة، لأنها لغة عقيمة، ولا تصلح لبناء استقرار وسلم عالميين، وبغير منطق الاستعلاء والاستكبار والاستهانة بالآخر، لأنّه منطق يدوس حقوق الإنسان ويؤسس للتقاتل والتنابذ الدائمين.

١ ـ لماذا إعادة البحث في فقه العلاقة مع الآخر؟

وغنيٌّ عن البيان أنّ الفتاوى والاجتهادات التي يستنبطها الفقيه ويتبناها ولا سيّما ما يتصل منها بحقوق الآخر والعلاقة معه لم تعُدْ مجرد آراء يمكن أن تحبس بين غلافيْ كتاب أو في نطاق خاص، بل سرعان ما تنتشر في العالم ويتمّ تداولها وتناقلها، ولا سيما في ظل الانتشار المعرفي الذي أحدثَتْه وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي، والأهم من ذلك أنها ليست مجرد آراء خاصة وشخصية في قضايا الدنيا والحياة، وإنما هي آراء تمثل الدين في نظر المتلقي، ويتم توقيعها باسم رب العالمين وتنسب إليه وتنفذ

باسمه، وهي أيضًا في الوقت عينه ليست مسائل وقضايا جزئية هامشية لا يتعدى أثرُها موضعَها، وإنما هي مسائل حساسة وتعكسُ تصور الدين عن الآخر وكيفية العلاقة معه، ومن هنا علينا أنْ نعي جيدًا خطورة الفتوى بشكل عام والفتوى في مثل هذه الأمور الحساسة التي تتصل بحقوق الإنسان بشكل خاص والتي تتسبب في حال مجانبتها للصواب بكوارث كبيرة اجتماعيًا ودينيًا.

والحقيقة أنّه يكاد الإنسان يُصاب بالذهول عندما يرى أنّ العقل الفقهي في الأزمنة المتأخرة لم يعط هذا الموضوع المتصل بفقه العلاقة مع الآخر ـ على أهميته وحساسيته ـ حقّه من البحث والتمحيص والعناية، حيث بقي هذا العقل في الأعم الأغلب دائرًا في فلك التراث الذي أنتجه السلف وأسيرَ ما أفتوا به من فتاوى، دون قيامه بمراجعة جادة تعيد النظر فيما أفتوا به وفيما ارتكزوا عليه في فتاواهم التي تنتقص من الآخر إلى حد تسويغ إهانته وإذلاله وسلب احترامه.

ولهذا كله عقدنا العزم ـ بعد أن انتهينا من بحوثنا حول فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، والذي وفقنا الله تعالى لنشره ـ على دراسة هذا الموضوع، أعني فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم، إدراكًا منا لأهميّته وأنّ الانشغال به هو من الأولويات التي يفترض بالفقهاء وأهل الفضيلة العلميّة أنْ ينكبّوا عليها بحثًا ودرسًا وتحقيقًا، دراسة لا تستسلم لما قاله السلف بل تقرأ ما أنتجوه بعين النقد لا بعين التقديس، لأنّ ما قدموه من منظومة فقهيّة موروثة في هذا المجال يعتريه الكثير من النواقص والشوائب، وهو ـ إذا لم نسع إلى تطويره أو تغييره ـ لا يؤسس لعلاقات سويّة مع الآخر غير المسلم، بل إنه وفي ظل ما شهدته البشرية من وعي اجتماعي وسياسي ومن تطور في أنظمة الحكم لا يسهم ـ بحسب كثيرين ـ في التأسيس لنظام سياسي واجتماعي عالمي تسوده العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع على اختلاف هوياتهم

ومذاهبهم، ولن يقدم تجربة نموذجيّة قابلة للاحتذاء، أو تحقيق ما يصبو إليه الإنسان من سلم عالمي واستقرار اجتماعي وسياسي بين الجماعات الدينية المختلفة.

وسوف يكتشف القارئ والمطالع في صفحات هذا الكتاب أنّ الطابع العام الغالب على هذه البحوث هو الطابع النقدي، وهذا أمر طبيعي، في ظل وجود موروث فقهي ينحو ـ لأسباب عديدة سنذكر بعضها في التمهيد الآتي ـ إلى التشدد في العلاقة مع الآخر، ويتجه إلى تركيز الفوارق وتعميق الفجوات وتقطيع الأواصر معه، وكأنّ الفقيه معنيٌّ بالتأصيل لفقه القطيعة والشقاق، من هنا وجدنا من الضروري والملحّ وضع هذا الموروث على مشرحة النقد لمحاكمته وفق منهج الاستنباط الفقهي الذي يعتمد بشكل أساسي على مرجعية الكتاب والسنة.

وما اكتشفناه خلال رحلة البحث في هذا الموروث أنّه لا يعكس الحقيقة المطلقة في الكثير من جوانبه، ولا يعبر عن مسلمات وضرورات شرعيّة هي فوق النقاش، وإنما هو في غالبه يمثل آراءً نظرية توصل إليها العقل الفقهي، وهذا لا يمثل حجة علينا، بل بإمكاننا تجاوزه فقهيًا كما تجاوزه الكثير من المسلمين عمليًا، فإن الملاحظ أنّ بعض الفتاوى المشار إليها قد تجاوزها كثير من المسلمين في سيرتهم العمليّة ليس من موقع التمرد على شريعتهم وتعمّد التخلّف عن الالتزام بها، بل لأنهم وجدوا ثقلًا وصعوبة بالغة في التزامها وربما شعروا بأنها غير قابلة للتطبيق ما جعلهم يبررون لأنفسهم ترك العمل بها، وقد يجاهرون في القول بأنهم غير مقتنعين بهذه الأحكام.

ونحن نعتقد أنّ هذه الظاهرة، أعني ظاهرة تجاوز المسلم عمليًا لبعض الفتاوى الشرعية انطلاقًا من عدم قناعته بها، هي ظاهرة غير سوية وتفرض على الفقيه والداعية المسلميْن أن يفكرا في أسبابها وفي إمكانية تلافيها، فإنّ تجاوز المسلم ـ عمليًا ـ لفتوى دينية من هنا وفتوى دينية من هناك،

لإحساسه بثقلها قد ينمي لديه شعورًا بأن شريعته ليست قابلة للحياة والتطبيق، وفي حال أنّ العقل الفقهي لم يتسنّ له تجاوز هذه الفتاوى أو تقديم تفسيرات مقنعة لها فقد يتم استغلالها في الدعاية ضد الدين ويتسبب الأمر بنوع من الردة العملية عن سائر أحكام الشريعة.

٢ ـ الحاجة إلى تصنيفات منهجيّة جديدة للفقه والحديث

بالعودة إلى الموروث الفقهي المتصل بالعلاقة مع الآخر، فإنّنا نلاحظ أنّ الفقهاء تعرضوا لأحكام العلاقة مع الآخر غير المسلم في ثنايا ومطاوي البحوث الفقهية المختلفة، وكان من الطبيعي أن تبقى هذه الأحكام متفرقة ومنتشرة في الموسوعات والكتب الفقهية، دون أن يُلتفت إليها في كثير من الأحيان. وتناولُ هذه الفتاوى ودراستها في السياق المذكور على الرغم من كونه مشروعًا ومبررًا من الناحية المنهجية وفقًا للمقاربة المعروفة والمشهورة لتصنيف الأبواب الفقهية، لكنّنا نعتقد أنّ الأمر يحتاج إلى مقاربة جديدة، تعتمد طريقة البحث الموضوعي الذي يعمد إلى بيان الموقف الفقهي المتصل بالآخر وحقوقه بطريقة متكاملة، تجمع شتات الفتاوى الفقهية المتصلة به في محور واحد، ومن ثمّ يعكف الفقيه على دراستها وملاحظة مداركها وتنقيح مبانيها وقواعدها العامة. وهذه المقاربة ـ فضلًا عن مشروعيتها ـ تمتلك مبررًا قويًا يرجّحها على المقاربة التقليدية، وهي أنها تعكس الصورة الحقيقية المتكاملة عن رؤيتنا الفقهية والدينية تجاه الآخر، هذه الصورة التي قد تخفى ـ ولو بشكل جزئي ـ على الفقيه[١] نفسه فضلًا عن غيره، نتيجة تشتت الفتاوى المذكورة وتوزعها في أبواب الفقه الكثيرة والمتباعدة.

(١) ولا ننكر أنّ بعض الفقهاء قد يكون ملتفتًا للأمر، ولا سيما ممن هو ضليع بالأشباه والنظائر، وله إسهام في ذلك.

ومن هنا ارتأينا بحث الأحكام الفقهيّة الناظمة للعلاقة مع الآخر الديني في سياق واحد(١)، لا لوحدة موضوعاتها واشتراكها في جملة من القواعد الفقهية فحسب، بل لكونها أيضًا تعكس رؤية الفقه الإسلامي تجاه الآخر، ناهيك عن أننا بذلك نريد أن نضع هذا التراث الفقهي المتصل بالآخر مجموعًا على طاولة البحث بهدف إلفات النظر الفقهي إلى ضرورة إعادة النقاش في الكثير من الفتاوى والاجتهادات التي يتشكل منها هذا التراث والتي قد أصبحت مسيئة للإسلام ومنفرة عنه.

٣ ـ الكتب والرسائل التي ألفت حول فقه العلاقة مع الآخر

إنّ أدنى مراجعة لما كتب حول هذا الموضوع تبيّن صدق ما قدمناه عن ندرةٍ في الدراسات الفقهية التي تتناول الموضوع المذكور، حيث يلاحظ أنّ الدراسات المستقلة حول ذلك قليلة جدًا ويعود تاريخ بعضها إلى قرون غابرة، من قبيل كتاب «أحكام أهل الذمة» لابن القيم الجوزية، وهو من أوسع الكتب في هذا الشأن، وكتاب «أحكام أهل الذمة» للشريف جعفر بن إدريس الكتاني (١٢٤٦ ـ ١٣٢٣هـ)، وهناك كتاب «حقوق أهل الذمة» لأبي الأعلى المودودي وهو صغير ولا يتضمن مقاربة فقهية للموضوع، هذا في المكتبة السنية، أما عند الشيعة، فلم نر كتابًا مستقلًا في هذا المجال، إلّا ما حكاه العلامة المتتبع الطهراني في الذريعة من وجود كتابٍ باسم «توضيح المسائل في أحكام أهل الكتاب والكفار»، وهو للمولى محمد تقي بن محمد حسين الكاشاني نزيل طهران والمتوفى بها في (١٣٢١هـ)(٢). والظاهر أنّ الطهراني نفسه لم ير الكتاب، وإنما نقله عن فهرس مؤلفات صاحبه، فلعله لا يزال مخطوطًا.

---

(١) وهذه الطريقة اعتمدناها في كتابنا «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، وكتاب «الولد غير الشرعي في الإسلام» وغيرهما.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٤، ص٤٩٥.

أجل، هناك رسائل خاصة ألفت في بعض الأحكام الفقهية المتصلة بالآخر الديني، من قبيل: الرسائل المؤلفة حول طهارة أو نجاسة أهل الكتاب، وهي بالعشرات كما لا يخفى على من راجع كتاب الذريعة، وسنذكر خلال البحث ما أُلف منها في الانتصار للقول بالطهارة.

وهناك أيضًا الرسائل المؤلفة حول مسألة حرمة أو حلية ذبائح أهل الكتاب، وهي كثيرة جدًا أيضًا، ومن أوائل الفقهاء الشيعة الذين ألفوا في ذلك الشيخ المفيد، فإنّ له رسالة في حرمة ذبائحهم، وكذلك فإنّ للشيخ البهائي رسالة في الحرمة، وهما مطبوعتان.

٤ ـ خريطة البحث في فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم

من المفترض ـ بحسب طبيعة الموضوع ـ أن يكون بحثنا في فقه العلاقة مع الآخر بشكل عامٍ وفق المنهجية التالية:

أ ـ تحديد من هو الآخر، وهذا بحث مفصل فإنّ الآخر تارة يكون منتميًا إلى شريعة دينية (أهل الكتاب)، وأخرى يكون غير منتم إلى الدين، كالمشرك أو الملحد أو الربوبي[1].

ب ـ تأصيل القواعد التي تنظم فقه العلاقة مع الآخر.

بعد الفراغ من هذين المبحثين الهامين التمهيديين، يفترض أن نتناول بالبحث والدراسة المسائل المتصلة بفقه العلاقة مع الآخر على النحو التالي:

أ ـ فقه العلاقات الاجتماعية والمُدنية مع الآخر.

ب ـ فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر.

---

(١) الربوبيون: جماعة دينية تؤمن بالله تعالى، ولكنها لا تؤمن بالرسل فضلًا عن المعاد والشرائع، وقد عرفت في علم الكلام باسم البراهمة، وهذه الجماعة آخذة في زماننا بالانتشار، وقد كتبنا في تفنيد أفكارها بحثًا مستقلًا وقد طبع تحت عنوان: «عالم دون أنبياء! قراءة نقدية في الفكر الربوبي».

ت ـ فقه شعائر وعبادات الآخر.

ث ـ فقه الأحوال الشخصية المتصلة بالآخر (زواج، طلاق، ميراث..).

ج ـ فقه المعاملات والعلاقات المالية مع الآخر.

ح ـ الفقه الجنائي والقضائي المتصل بالآخر.

خ ـ فقه الذبائح والأطعمة والأشربة المتصلة بالآخر.

إلى غيرها من الموضوعات التي تحتاج إلى سلسلة طويلة من الدراسات البحثية، والتي نسأل الله تعالى التوفيق لبحثها وتقديم ما ينفع على هذا الصعيد.

وفي هذا الكتاب الذي نضعه بين أيديكم سيكون الكلام منصبًا على «فقه العلاقات الاجتماعية والمُدنية مع الآخر»، مع أنّ مراعاة المنهجية تفترض أن يسبقه إلى الطباعة والإخراج بحثان أساسيان، وهما: تحديد وتعريف الآخر، وبيان القواعد الناظمة لفقه العلاقة معه، ولكنْ لاعتبارات تنظيمية أقدمنا على إخراج هذا البحث قبل غيره إلى عالم الطباعة والنشر.

٥ ـ عناوين البحث في هذا الكتاب

وهذا الكتاب مؤلف من مدخل وثلاثة أبواب على التفصيل التالي:

مدخل: رؤية عامة حول الفقه الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية مع الآخر

- **الباب الأول**: حكم الآخر من حيث الطهارة والنجاسة

أولًا: نجاسة الآخر: تعريفها والاتجاهات الفقهية إزاءها

ثانيًا: أدلة النجاسة على طاولة البحث التحقيقي

- **الباب الثاني**: أحكام العلاقات الاجتماعية مع الآخر

١ ـ في كيفية التعاطي مع غير المسلم في المجالس والطرقات

أولًا: التصدير في المجالس

ثانيًا: التضييق عليه في الطريق

٢ ـ السلام على غير المسلم ومصافحته

أولًا: حكم السلام عليه

ثانيًا: حكم ردّ السلام عليه

ثالثًا: مصافحة غير المسلم

٣ ـ في الهدايا والصدقات

أولًا: التهادي معه/إهداؤه وقبول هديته

ثانيًا: الصدقة على الفقير غير المسلم

٤ ـ مشاركة غير المسلمين في الأفراح والأتراح

أولًا: تهنئة غير المسلمين في أفراحهم ومناسباتهم

ثانيًا: حكم تعزية الآخر

ثالثًا: حضور جنازة غير المسلم وحضوره في جنائزنا

رابعًا: إبداء الشماتة بالآخر

٥ ـ الاستغفار والدعاء له وعليه

أولًا: الاستغفار لغير المسلم

ثانيًا: الدعاء عليه

ثالثًا: الدعاء له

٦ ـ الصداقة وعلاقات الجوار والأرحام

أولًا: الصداقة معهم: حكمها وحدودها

ثانيًا: علاقات الجوار والأرحام

٧ ـ التخاطب مع غير المسلم

أولًا: الخطاب التكريمي/التكنية

ثانيًا: الخطاب التكريمي/ المدح

ثالثًا: الخطاب التحقيري/السب

- **الباب الثالث:** فقه الاجتماع المُدُني مع الآخر

١ ـ دخولهم إلى الأماكن المقدسة:

أولًا: المساجد

ثانيًا: المسجد الحرام

ثالثًا: الحرم المكي

رابعًا: المشاهد المشرفة

٢ ـ سكناهم في بلاد الحجاز والجزيرة

٣ ـ وضعية بيوتهم داخل المدينة

٤ ـ دفنهم في المقابر

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أنّ هذه البحوث هي في الأساس محاضرات ألقيناها على طلاب العلوم الدينية، ونحن كالعادة نقيّد ونكتب دروسنا، وهذه كانت حصيلة ما كتبناه، مع ما أجريناه عليها من توضيحات وتعديلات.

نسأل الله تعالى أن يعيننا على فهم واستنطاق كلامه، وكلام رسوله ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، بما يبلغ بنا إلى معرفة معالم دينه وحقائق شريعته، إنّه وليّ التوفيق.

حسين أحمد الخشن

سَحَر ليلة ١٧ من شهر رمضان المبارك، من عام ١٤٤٢هـ

مدخل

رؤية عامة حول الفقه الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية مع الآخر

١ ـ الفقه الاجتماعي

٢ ـ العلاقات الاجتماعية مع الآخر: مبادئ وأسس

٣ ـ لقراءة جديدة في فتاوى القطيعة

٤ ـ العلاقات الاجتماعية مع الآخر الديني من منظار تاريخي

(١)
الفقه الاجتماعي

١ ـ الخطاب التشريعي في دوائره الثلاث

لا يخفى أنّ الخطاب القانوني الشرعي ليس منحصرًا بالفرد كما يعتقد أو يتخيّل كثيرون، بل إنّ هذا الخطاب له ثلاث دوائر يستهدفها بالتكليف، والدوائر هي: دائرة الفرد، ودائرة الدولة، ودائرة المجتمع.

وتوضيحًا لذلك أستعين بذكر المثال التالي: وهو أنّ المسؤولية عن إعالة الفقير تقع ـ بحسب التأمل في النصوص الدينيّة ـ على عاتق ثلاثة مكلفين:

أ ـ الأفراد، وهم هنا الآباء وإن علوا حيث يلزمون بالنفقة على أبنائهم، والأبناء يلزمون بالنفقة على الفقراء من آبائهم وأمهاتهم، وكذلك الزوج حيث يلزم بالنفقة على زوجته.

ب ـ الدولة، فإنّ من واجب الدولة بأجهزتها المختصة أن تعيل الفقراء والمحتاجين من بيت المال، وقد خصص التشريع الإسلامي جزءًا من ميزانية الدولة لمثل هذه الحالات، ومن يقرأ عهد علي عليه السلام إلى مالك الأشتر سيجد أنّ للدولة الكثير من التكاليف والمسؤوليات الملقاة على عاتقها.

ت ـ المجتمع، والمسؤولية هنا تتوجه إلى الأمة، من خلال مؤسساتها وهيئاتها الأهلية بالعمل على سدّ الخلل والنقص الاجتماعي، وذلك عند عدم قيام الدولة لسبب أو لآخر بمسؤولياتها، ولا

نتحدث عن مسؤولية أخلاقيّة فحسب بل مسؤولية شرعية إلزامية، فالأمة مسؤولة عن سد الخلل في الجسم الاجتماعي وإذا تقاعست فإنها ستُسأل عن ذلك أمام الله تعالى.

إنّ ما يعنيه ذلك أنّ المجتمع له شخصيّة اعتباريّة مستقلة ومغايرة لشخصية الفرد، وللدولة ـ أيضًا ـ شخصيتها الحقوقيّة المختلفة عنهما.

وهنا تبرز أهمية العمل على تحديد العلاقة بين هذه الدوائر الثلاث، فهل هي علاقة طولية، بحيث يبدأ الأمر بالفرد فإن عجز أو تقاعس انتقلت المسؤولية إلى الدولة، وفي حال عجز الفرد أو تقاعسه عن القيام بواجبه، وكذا تخلف الدولة أيضًا عن القيام بواجبها، تبرز مسؤولية المجتمع، أم أنّ العلاقة بينها هي علاقة عرضية؟ هذا سؤال مهم ويحتاج إلى متابعة، ليس هذا موضع البحث فيها[١].

وقصارى القول: إنّ الفقه لا يمكن أن يُحبس في الدائرة الفردية، ولا أن يقتصر الفقيه على الاشتغال في خصوص الدائرة الفردية ويهمل الدائرة الاجتماعية، أو الدائرة الحكوميّة، لأنّ النص الديني يتناول كل هذه الأبعاد أو الدوائر الثلاث.

وعليه، فانخراط الفقيه في عمليّة الاجتهاد والتنظير للفقه الاجتماعي ـ كما فقه الدولة ـ ليس خيارًا له، بل هو من مسؤولياته، لأنّ حركة الاجتماع البشري تحتاج هي الأخرى إلى تقنين وتشريع، كما يحتاج الفرد إلى ذلك.

وقد تطرح في هذا المجال، وفي سبيل إثراء البحث الفقهي، فكرة التخصص في المسارات الفقهية المشار إليها، ليكون لدينا فقيه في الفقه الفردي، وآخر في فقه الدولة، وثالث في الفقه الاجتماعي.. وهذه الفكرة إنما تكون مقبولة شريطة أن يكون الفقيه ملمًا ـ على مستوى الملكة والأهلية

---

(١) راجع كتاب: من حقوق الإنسان في الإسلام، ص٢٩ ـ ٣٠ و١٠٥ وما بعدها، وقد أشرنا هناك إلى مستند هذا التقسيم للمسؤوليات الثالث المشار إليها.

ـ بكل مجالات الفقه ومساراته وأبعاده، ومجتهدًا في قواعده العامة، ولديه رؤية فقهيّة متكاملة عن هذه الأبواب والمسارات وحدودها وضوابطها، لأنّه لا يمكن الفصل بهذه الطريقة الحادة بين تلك الأبواب، بسبب التداخل الكبير في أدوات الاستنباط ومصادره، والترابط بينها.

٢ ـ الجديد في الفقه الاجتماعي

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل لدينا فقه اجتماعي؟ وما المقصود بالفقه الاجتماعي؟ وما فرقه عن الفقه الفردي؟ وهل الفقه الاجتماعي غائب فعلًا عن حركة الاستنباط الفقهي حتى يطرح على بساط البحث باعتباره من الموضوعات المستجدة والملحة؟ أليست الكثير من أحكام الفقه الإسلامي هي أحكام اجتماعية بامتياز، وعلى رأسها أحكام الأسرة، والأحكام الداعية إلى صلة ومساعدة الآخرين، وإدخال السرور على قلوبهم، ومشاركة الآخرين في أفراحهم وأتراحهم، وكذلك أحكام أخرى قد نشير إليها؟ إذًا فما الذي يمكن إضافته في هذا المجال تحت عنوان الفقه الاجتماعي؟

أعتقد أنّ ما يمكن طرحه كأمر جديد تحت عنوان الفقه الاجتماعي عمومًا وفقه العلاقات الاجتماعية مع الآخر الديني خصوصًا، هو عدة أمور:

الأمر الأول: أن يصار إلى وضع باب خاص في الفقه لدراسة أحكام الفقه الاجتماعي، تمامًا كما يفترض أن يكون لدينا باب لدرس أحكام الفقه الاقتصادي، أو الفقه السياسي، أو فقه البيئة[١]، أو غير ذلك، وهذه الزاوية مهمة جدًا، وهي تتصلُّ بقضيّة إعادة تنظيم الفقه وتبويبه وتصنيفه، الأمر الذي سوف يسهم في إطلاق عجلة الفقه بشكل عامّ، وفي تلبيته لحاجات

---

(١) بتوفيق الله تعالى، صدرت لنا دراسة حول فقه البيئة في كتاب تحت عنوان «الإسلام والبيئة».

المجتمع المعاصر، لأنّ التصنيف يعطي الصورة الحقيقية للإسلام ورؤيته للحياة، وإنه لمؤسف حقًا أن يبقى التصنيف الحاكم لكل الدراسات الفقهية هو التصنيف الرباعي الموروث عن المحقق الحلي في الشرائع[١]، وربما تمّ تعديله جزئيًا من قبل بعض الفقهاء، مع أنّه ليس شيئًا مقدسًا ولا يظهر الصورة الحقيقية للفقه الإسلامي، وتغيب فيه الكثير من الأبواب والمطالب المهمة في ثنايا الأبحاث الفقهية.

وكيف كان، ففي المرحلة الأولى من البحث يكون من المهم والضروري بمكان أن يصار إلى جمع شتات أحكام الفقه الاجتماعي، وهي كثيرة جدًا وتحتاج إلى جهد يعمل على تصنيفها ونظمها في باب خاص، ليسهل درسها وملاحظة قواعدها، ناهيك عن معرفة مفرداتها المختلفة، فعلى سبيل المثال: إنّ التشريع الإسلامي يدعو إلى الترابط والتواصل بين أبناء المجتمع، وهذا أمر لا تخطئه العين، فثمة أحكام تأمر بزيارة الأرحام، ومساعدة الإخوان، وإدخال السرور على قلوبهم ولقائهم ببشر... وتشييع جنازة المؤمن، ومشاركته في الأحزان والأفراح، وفي الوقت عينه فإنّ ثمة أحكامًا تحظر كل ما يؤدي إلى التناحر والتقاطع والتدابر، فيحرم قطيعة الأرحام أو الإساءة إلى كرامات الآخرين أو الاعتداء عليهم، هذا بشكل عام، وهذه الأحكام بحسب ما نلاحظ لا تندرج في كتب الفقه المتداولة في باب واحد، بل إنك تجدها متناثرة في شتى الأبواب الفقهية، وهكذا يضيع التصور الإسلامي في المجال الاجتماعي في ثنايا الأبحاث المتفرقة، فلا بدّ أن يصار ـ كخطوة أولى ـ إلى تنظيم تلك الأحكام والفتاوى وإعادة تصنيفها.

ثم إنّ تصنيف الفتاوى الفقهية لا بدّ أن يوازيه تصنيف آخر لأدلتها ومداركها، ولا سيما الروائية منها، ما يستدعي إعادة تصنيف الأحاديث

(١) والأبواب الأربعة هي: العبادات، العقود، الإيقاعات، والأحكام، راجع: شرائع الإسلام، ج١، ص٧. وحاشية الشرائع للشهيد الثاني، ص٢٠.

بتصنيف جديد وفق معيار يواكب التطور الذي شهدته الحركة الفقهية ويراعي معطيات الواقع المعاصر.

وقد لاحظنا في سياق هذه الدراسة مدى العناء الذي يواجه الفقيه المعاصر الذي يرغب في بحث مسائل فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم وإبداء النظر الفقهي فيها، ومرد هذا العناء إلى أنّ هذه المسائل غير مصنفة ولا مبوبة، لا هي ـ كمسائل فقهية ـ ولا مداركها وقواعدها، ناهيك عن أن بعض هذه المسائل لا تزال بكرًا لم ينضجها البحث الفقهي بالتحقيق والمدارسة.

الأمر الثاني: اكتشاف الرؤية العامة للفقه الإسلامي، فهل هي رؤية يغلب عليها الطابع الاجتماعي أم الطابع الفردي؟

أعتقد أنّ الباحث الخبير والمطّلع على الشريعة الإسلامية في أحكامها، نصوصها ومقاصدها، سوف يكتشف أنّها قد وازنت بين حاجيات الفرد وحاجيات المجتمع، وراعت متطلبات كل منهما، مع ترجيح واضح لمصلحة الجماعة في حال التزاحم بينها وبين مصلحة الفرد، والحديث عن هذه الموازنة أو ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الفردية هو حديث يندرج في صلب بحثنا حول الفقه الاجتماعي.

أمّا فيما يتصل بتكوين هذه الرؤية الاجتماعية بخطوطها العامة، فلن يعجز الباحث الخبير في الفقه الإسلامي عن رصد جملة من الاتجاهات الأساسية والمحددات أو المؤشرات العامة، سواءً فيما يتصل بالاجتماع الإنساني والديني العام أو فيما يتصل بالاجتماع الإسلامي الخاص، مستعينًا ومنطلقًا ومعتمدًا في ذلك ـ أعني في تكوين تلك الرؤية الاجتماعية ـ على مخزون وافرٍ من النصوص والفتاوى الاجتماعيّة أو ذات البعد الاجتماعي، ومنها ما يتصل بالعلاقة مع الآخر غير المسلم.

وعلينا في هذا السياق أن نشير إلى أنّ حضور البعد الاجتماعي في الفقه الإسلامي لا ينحصر فيما يصنف عادة بدائرة المعاملات والأنشطة الإنسانية

العامة، بل إنه يمتدّ حتى إلى دائرة العبادات، التي هي ـ وفق النظرة الأوليّة ـ أعمال خاصة يؤديها الإنسان فيما بينه وبين ربه، ولكنّ التأمل يكشف عن حضور البعد الاجتماعي فيها، أليست الزكاة وفق التصنيف الفقهي من جملة العبادات؟ بالطبع هي كذلك، ولكنها عبادة يحضر فيها البعد الاجتماعي ـ وكذا الاقتصادي ـ بشكل جلي. دعْ عنك الزكاة، وخذ مثال الصلاة، فهي وإن كانت تعبّر عن حالة تواصل فردي وشخصي بين العبد وربّه، لكن مع ذلك نجد أنّ الإسلام أضفى عليها بعدًا اجتماعيًا خاصًا وحاكمًا، فمن جهة نراه قد حثّ على أدائها ضمن الجماعة، مع ما يعنيه الاجتماع من ضرورة مراعاة التناسق والتناغم بين المصلين من حيث قيامهم سويّة وجلوسهم كذلك، وما يرافق ذلك ويلازمه ـ عادة ـ من تعارف فيما بين المصلين وتواصل وتقارب.

وهو ـ أعني التقارب والتواصل ـ مبدأ أساسي وهدف سامٍ يسعى إليه الإسلام وينشده ويؤكد عليه في كل تعاليمه المتصلة في تنظيم الاجتماع البشري، وهكذا يحرص الفقه على هيئة الجماعة ويؤكد على أن لها حرمة خاصة، ولذا لا يجوز التشويش على الجماعة ولو بالصلاة فرادى.

ومن جهة أخرى، نجد أنّ الأمر لا يقف عند حدود الترغيب والحثّ على الاجتماع في الصلاة، بل الأهم من ذلك أنّ هيئة الجماعة في الصلاة لها نحو حاكمية وتقدمٍ على ما عداها، فهي تُرتب وتفرض أحكامًا خاصة تتقدم فيها مراعاة الجماعة على مراعاة الصلاة عينها، فيغتفر في الجماعة ما لا يغتفر في غيرها من النواقص والزيادات، فزيادة الركن أو نقيصته في الصلاة تكونان مبطلتين لكنهما تغتفران ويتسامح فيهما إذا كانت الصلاة جماعة.

من الطبيعي أنّ تصنيف الفقه الاجتماعي فتوىً ونصًا، وحكمًا ومدركًا، مما تقدم الحديث عنه في الأمر الأول، سوف يعيننا ويساعدنا على بناء الرؤية العامة والصحيحة والمتكاملة حول الفقه الاجتماعي في الإسلام.

الأمر الثالث: أخذ المصالح والمفاسد النوعية بعين الاعتبار في العملية الاجتهادية، بما يسهم في إخراج الفقه من سيطرة الذهنية الفردية، وعلى سبيل المثال: فإنّ مما تسالم عليه القوم أن أدلة تحريم الإضرار بالنفس ناظرة إلى الضرر الشخصي لا النوعي، بمعنى أنّ المدار على حالة كلِّ مكلف في نفسه، فإذا كان الطعام أو غيره غير مضر به فلا يحرم عليه، ولو كان مضرًا بعامة الناس.

إلا أنّ للتأمل فيما أفادوه ـ بل في هذا النمط من التفكير ـ مجالًا واسعًا، لأنّه يتحرك في إطار ذهنية الفقه الفردي التي تتعامل مع الشريعة بما هي نصوص تقدِّمُ علاجاتٍ وحلولًا لمشاكل الأفراد فحسب، دون الالتفات إلى أنّها تريد صياغة فقه للحياة الاجتماعية والإنسانية برمتها، إنّ أخذ البعد الاجتماعي في الحسبان يحتم علينا إعادة النظر في منهج قراءة النصوص واستنباط الأحكام. وعلى ضوء ذلك يمكننا التأمل في إحدى نتائج ذهنية الفقه الفردي، ومفادها: «أن الطعام أو الشيء الفلاني إذا لم يكن مضرًا ببعض الأفراد فلا يحكم بحرمته بشكل عام، ولو كان بطبيعته مضرًا بغالبية الناس»، فإنّ هذه النتيجة على خلاف ما عليه العقلاء في قوانينهم وتشريعاتهم، لأنهم ـ أقصد العقلاء ـ يراعون ويلاحظون في عمليّة التشريع والتقنين مصالح ومفاسد عامة الناس، دون ملاحظة الحالات النادرة، إلّا كاستثناء، ولذا فهم يرون أن ما فيه ضرر عام فهو محرم على كل الناس، ويصدر قانون يمنع كافة المكلفين منه حتى لو كان البعض النادر لا يتضرر منه، وهذا التعميم يخضع لعدة اعتبارات أهمها ـ مضافًا إلى مراعاة جانب الغلبة العقلائية ـ الجانب التنظيمي، منعًا للالتباس وسوء التقدير ومحاولات التذرع بالأعذار المختلفة بغية التهرب من تنفيذ القانون.

وبالتأمل والاستقراء نلاحظ أن الشارع المقدس لم يبتعد عن هذا الخط في تشريعاته، فهو على سبيل المثال يُحرِّم الصوم على المسافر رفعًا للحرج والمشقة، ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ

ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهو قد لاحظ في هذا الحكم غالبية الأفراد وقدّر ـ بحق ـ أنّ السفر يوجب وقوعهم في الحرج والمشقة، مع العلم أنّ بعض الناس لا يقع في الحرج والمشقة إذا صام في السفر.

وهكذا عندما نلاحظ تحريم أكل الطين المجمع على تحريمه عندهم(١)، فإنّ المستفاد من الأخبار أنّ تحريمه كان بملاك الضرر(٢)، وقد جاء التحريم عامًا، مع أن البعض لا يضره أكله.. وهكذا الحال في الكثير من الموارد، ومنها ترخيص الشيخ والشيخة بالإفطار في شهر رمضان، ومنها كافة الموارد التي نصّ فيها على حكمة الحكم لا علته، فإنّ الحكمة تعني أن هذا المعنى أو المغزى حيث إن وجوده في الأفراد غالبي، فإنه اقتضى التعميم في الحكم، حتى للحالات التي يخلو منها، وليس لذلك من تفسير سوى أنّ الشارع ينيط أحكامه بالمصالح والمفاسد العامة. وبناء على عقلائية هذا المنحى في التشريع لا يبعد أن يكون التعامل مع النصوص بمنطق الحكمة التي تعمم الحكم حتى لحالات فقدها هو الأساس، بينما العلة التي تخصص الحكم وترفعه في حالات فقدها هي استثناء لا يصار إليها إلّا بدليل واضح.

وهذا يعني أننا سوف نستفيد قاعدة عامة تجعل المدار على النوع لا الفرد، وستكون نتيجة ذلك في المقام أنّ تناول ما كان ضرره عامًا وغالبًا

---

(١) قال ابن إدريس: «أكل الطين على اختلاف ضروبه حرام بالإجماع، إلّا ما خرج بالدليل..»، السرائر، ج١، ص٣١٨، ونص على الحرمة الشيخ الطوسي في كتاب: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص٥٩٠، وكذلك من جاء بعده من العلماء ومنهم العلامة الحلي في تحرير الأحكام، ج٤، ص٦٤٠، ومختلف الشيعة ج٨، ص٣٣٥، وابن سعيد الحلي في الجامع للشرائع، ص٣٩١، وهكذا سائر الفقهاء.

(٢) كما يستفاد من تعليل الحرمة بأن من أكله فقد أعان على نفسه أو شرك في دم نفسه، راجع الأخبار الواردة في ذلك: المحاسن للبرقي، ج٢، ص٥٦٥، والكافي، ج٦، ص٢٦٥، ووسائل الشيعة، ج٢٤، ص٢٢٠، الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة والأشربة المحرمة.

محرم حتى بلحاظ من لا يتضرر به، دون أن ينفي ذلك الحرمة في موارد الضرر الشخصي أيضًا.

وهذا المعنى سوف تترتب عليه نتائج كثيرة في الفقه، فالمريض الذي يضره الصوم، أو استعمال الماء للوضوء لا ينظر إليه كفرد، بل ينظر إلى جنس المريض، فإن كان مريض السكري مثلًا ـ كجنس لا كفرد ـ يضره الصوم سقط عنه، مع غض النظر عن هذا الفرد أو ذاك، وهكذا الحال في مسألة التدخين أيضًا، فحيث كان ضرره عامًا ونوعيًا فلا يبعد أن يحكم بحرمته حتى لو كان بعض الأفراد لا يضره التدخين، لسبب أو لآخر، أو كان ضرره بالنسبة إليه ضررًا ضئيلًا ولا يعتد به. وهكذا الحال في سائر الموارد.

٣ ـ فوائد بناء الرؤية الاجتماعية في الفقه الإسلامي

أعتقد أنّ الحديث عن تكوين الرؤية الاجتماعية له ما يبرره، وهو ليس حديثًا خطابيًا أو ترفًا فكريًا وعديم الثمرة، كلا، بل إنّ لتكوين هذه الرؤية الاجتماعيّة على ضوء الإسلام العديد من النتائج والآثار والثمرات، وإليك بعضها:

أولًا: تقديم تصور متناسق ومتكامل عن الفقه الإسلامي: إنّ تكوين الرؤية الاجتماعية يسهم ـ في الحد الأدنى ـ في إخراج التشريع الإسلامي عن كونه مجرد أحكام متناثرة، غير مترابطة ولا واضحة الجدوى ولا بينة المعالم، إنه يخرجه عن ذلك ليقدّمه بصفته منظومة تشريعية متناسقة ومتكاملة ترمي إلى تحقيق غايات جلية، يتضح فيها دور الفرد ودور المجتمع والدولة، وهذا الأمر سينعكس إيجابًا في نفوس المسلمين، حيث إنه يعزز علاقتهم بدينهم وإيمانهم وثقتهم به، كما سيشكل داعية للإسلام أو دفاعًا عنه في وجه الأصوات التشكيكية التي تطاله من كل اتجاه، وتتساءل عن جدواه، ومعلوم أنّ إنسان اليوم لا يمكن إقناعه بالمنظومة الفقهيّة الإسلاميّة

بشكل تعبدي، وإنما يحتاج إلى تبرير منطقي متماسك ومبرهن يستند إلى فلسفة فقهيّة توضح له روح التشريع ومقاصده وغاياته.

ثانيًا: تقديم إطار موجِّه لحركة الاستنباط الفقهي: وهذه من أهم الثمرات في المقام، فإنّ تشكيل الرؤية الاجتماعية الحاكمة في الفقه الإسلامي سيفضي إلى وجود مبادئ وقواعد عامة تتصل بحركة الاجتماع الإسلامي والإنساني، وهذه المبادئ تصلح موجِّهًا لحركة الاستنباط الفقهي، بحيث يفترض أو يجدر بالفقيه في عمله الاجتهادي أن يأخذها بعين الاعتبار حتى لا تأتي فتاواه مصادمة لها.

ثالثًا: تقديم ناظم لحركة الأحكام التدبيرية: فلو أنّ مشككًا رفض أن يكون لتلك الرؤية الاجتماعية دور في عمليّة الاستنباط الفقهي وصناعة الفتوى، فأعتقد أنّه لا ينبغي التشكيك في أن يكون لها دور ناظم لحركة الأحكام التدبيرية الولايتية، فالحاكم الشرعي يفترض به ـ بالإضافة إلى أن يكون بصيرًا بالواقع الاجتماعي ومعطياته المتجددة ـ أن يراعي في أحكامه التدبيرية تلك المبادئ العامة التي تعتمد عليها الرؤية الإسلامية للاجتماع البشري أو الإسلامي. ومراعاة تلك المبادئ تتيح له في كثير من الأحيان تقديم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، وعلى سبيل المثال: له شقّ طريق عام في ملك الغير إذا كان ذلك يسهم في رفع مشكلة سير خانقة مثلًا، فإنّ مبرر هذا الاستملاك القهري لأرض الغير هو تقديم المصلحة العامة على مصلحة الأفراد عند التزاحم، وما ذكر في هذا المثال يمكن أن يطرح في نظائره. وعلى الفقيه أن يعمل على رسم وبيان الحدود الفاصلة بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة، فإذا كان الفرد معتقدًا ـ اجتهادًا أو تقليدًا ـ بشرعية بعض الأعمال كزواج الصغيرة مثلًا، أو بإباحة بعض الطقوس، كممارسة التطبير مثلًا، وكان الحاكم الشرعي يرى من خلال المعطيات أنّ هذه الأعمال أو الطقوس مضرة بسلامة المجتمع الإسلامي أو مسيئة إلى صورة الإسلام، فإن بإمكانه أن يمنع منها.

٤ ـ ما هي أسباب غياب الفقه الاجتماعي؟

إنّ المتأمل في المسار الفقهي السائد عند فقهاء الإماميّة منذ قرون متمادية يدرك بأنّ ثمة ركودًا كبيرًا أصاب حركة الاستنباط، بما أسس لمنحى فقهي فردي مسيطر، وقد أخذ المنحى المذكور بالفقيه إلى أحضان الفقه الفردي، فغاب فقه الدولة، والفقه السياسي بشكل عام، وغاب فقه العلاقات الاجتماعية، وهذا الغياب ـ بطبيعة الحال ـ له أسبابه وظروفه، فغياب الدولة الإسلاميّة نفسها والتي تسير في قوانينها وأحكامها على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، أسهم في غياب التنظير لفقه الدولة وفقه العلاقات السياسية مع الآخر لدى فقهاء الإمامية، كونه فقهًا خارج محل الابتلاء أو ليس له موضوع خارجي، وفي المقابل فقد أنعش ـ هذا الغياب ـ الفقه الفردي، بما في ذلك الفقه الذي ينظم للفرد علاقته مع الدولة الظالمة أو الجائرة، الذي نجد وفرة في الحديث عنه (حكم الدخول في ولاية السلطان الجائر/حكم أخذ الهدايا منه/حكم الاجتزاء بما يُدفع إليه من الزكاة والخراج، حكم الصلاة والحج والصيام معه).

أمّا غياب الفقه الاجتماعي فيما يخصّ العلاقة مع الآخر غير المسلم فيعود لجملة أسباب، ويأتي على رأسها العاملان السياسي والثقافي:

أولًا: العامل السياسي

لا يخفى أنّ عوامل وأسبابًا مثل القهر والظلم والاستبداد المتمادي والعدوان المستمر والقائم على خلفيّة طائفية أو مذهبيّة قد دفعت بالأشخاص الذين يختلفون دينيًا أو مذهبيًا مع السلطة الجائرة إلى أحضان الانعزال والتقية وممارسة الشعائر ضمن بوتقة فردية خاصة، حرصًا على حفظ الحياة الفردية، وتوجسًا من الآخر وخشية من أن يحتوي أو يصهر الجماعة المستضعفة ضمن بوتقته، كما أنّ العوامل المشار إليها ـ من جهة أخرى وفي الإطار الإسلامي ـ أسهمت في إيجاد انكماش وانغلاق في

الذهنيّة الفقهيّة لدى المذاهب المعارضة للسلطة، وهذا ما يفسر لنا كل هذا التراث الفقهي الذي ينظِّر لفتاوى القطيعة مع الآخر، وقد لاحظنا أنّ في الفقه الإسلامي فتاوى أطلقنا عليها عنوان: فتاوى القطيعة، وهي الفتاوى التي تنزع عن الآخر المذهبي الاحترام، فتبيح سبّه ولعنه وغيبته، وتنزع عنه الأهليّة القانونية فلا تقبل شهادته، وتنزع عنه الأهلية الدينية فلا يجوز الصلاة خلفه، وهكذا تمنعه من أخذ الزكاة مع أنها تؤخذ منه، إنّ هذه الفتاوى تفكك عرى الاجتماع الإسلامي، وقد تناولناها بحديث مفصل في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فليراجع، وذكرنا هناك أنّ ثمة أسبابًا[1] عدّة أسهمت في انتشار هذه الفتاوى، واستسهال إطلاقها وتقبلها.

ثانيًا: العامل الثقافي

إنّ حالة التقهقر الحضاري الذي أصاب الأمة أسهم في إنتاج جو فكري عام يتسم بحالة من الجمود والركود إن على الصعيد الفلسفي والكلامي أو على الصعيد الفقهي أو على صعيد الاكتشافات العلميّة أو غيره من الأصعدة.

لقد انعكس هذا الجمود بشكل جلي على الفقه وأصوله، فغابت الرؤية

(١) ومن أهم هذه العوامل التي تتصل ببحثنا هنا:
أولًا: التنفيس عن الاحتقان المذهبي، فإنّ الشخص الذي يعيش في أجواء المظلومية والحصار والعزلة ويتعرض لصنوف التنكيل على خلفيّة مذهبيّة ضيقة سيعيش حالة حنق وغضب وحقد ضد الآخر، وهذه قد تتفجر في أي لحظة صراعًا مع الآخر، وهنا تلعب أساليب اللعن والسبّ والشتم والغيبة دورًا في شفاء الغيظ وتنفيس الاحتقان الداخلي لدى الأشخاص، وهذا التنفيس يبدو في هذا السياق حاجة نفسيّة للمضطهَد لأنّه يخفف من غلوائه وينفس به عن غضبه.
ثانيًا: أجواء العزلة والحصار، وتلعب أجواء العزلة والحصار والمطاردة التي تعيشها جماعة معينة مع ما يرافق ذلك من منع الجماعة المضطهدة من نشر فكرها بين أتباعها أو تجديد خطابها على أساس علمي متين، تلعب دورًا كبيرًا على هذا الصعيد، بما قد يدفعها إلى شيطنة الآخر ونزع الحرمة لشدّ عصب أتباعها وحمايتهم من الذوبان والتلاشي.

المقاصدية، وبغيابها انكمشت ذهنية الفقيه وسادت النظرة الفردية الحاكمة في أصول الفقه، وأقصد بها النظرة التي لا ترى إلّا مكلفًا ومخاطبًا واحدًا فقط، وهو الفرد، فلم ير الأصولي أنّ ثمّة مكلفًا آخر بالخطابات الشرعية، وهذا المكلف هو الهيئة الاجتماعية أو الهيئة الحكومية، وأنّ هذا المكلف يختلف عن الفرد، ولكل واحد منهما تكاليفه الخاصة، وحوصر العقل الفقهي بمسلمات وثوابت ومشهورات مع أن الكثير منها مما لا أصل له، وسادت الذهنية التعبدية في التعامل مع النص، مما أشبعناه بحثًا في مجال آخر(١).

٥ ـ الفقيه ومهمتا التفكيك والإصلاح

إن أمامنا مهمتين رئيستين للخروج من حالة الركود المشار إليها والتي ابتلي بها العقل الفقهي، وهما مهمتا التفكيك والإصلاح، وهاتان المهمتان نحتاجهما ليس فقط بغرض تصويب المسار الفقهي بل والكلامي والتاريخي:

وربما استخدم البعض هنا مصطلح الهدم والبناء، ولكني لا أحبذ هذين المصطلحين، لأن الهدم يختزن معنى إسقاط البناء برمته بهدف إعادة بنائه مجددًا، ولا أعتقد أن الأمور بلغت هذا الحد، ولذا استعضت عنه بمصطلح التفكيك، والذي سيتضح المقصود به.

أ ـ مهمة النقد والتفكيك(٢)

والمهمة التفكيكيّة، هي في غاية الأهمية، وحاجتنا إلى التفكيك تنبع من أنّ عقولنا الثقافية قد أصابها الكثير من التحجر والتكلس والجمود،

---

(١) راجع كتاب: أبعاد الشخصية النبوية.

(٢) لا أقصد بمصطلح التفكيك هنا ما رمزت إليه الكلمة في الآونة الأخيرة من إشارة إلى مدرسة خاصة في طريقة فهم المعارف الإسلامية.

وسيطرت عليها العديد من العقد التاريخية والنفسية والعصبية.. التي كبلتها وأعاقت انتاجيتها، ولذا فهي تحتاج إلى جهد فكري يعمل على رصد ما أصابها من أضرار في الدرجة الأولى، ومن ثمّ يتبعه جهد تفكيكي نقدي يعمل على حلّ تلك العقد والتخلص من آثارها، بما يزيل الصدأ عن تلك العقول ويعيدها إلى حيويتها ونبضها الاجتهادي. وذلك لن يتم إلّا بتفعيل الثقافة النقدية، ثقافة الاختلاف، والرأي والرأي الآخر، ثقافة ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤]. نعم إننا بحاجة إلى عقل اجتهادي يعيد النظر في كل موروثنا الكلامي والفقهي. لا تغرّنّكم كل دعاوى فتح أبواب الاجتهاد التي نتغنى بها، إنّي لا أرى أبوابًا مشرعة للاجتهاد، وإنما هي نوافذ صغيرة لا تستطيع أن تلبي حاجات الواقع، ولا تستطيع أن تقدّم حلولًا لكل مشكلاتنا.

إنّ العقل الاجتهادي التفكيكي يفترض أن ينطلق في مسارات عدة، بما يرفع التكلس والتحجر ويحاصر العصبيات القاتلة، ويفتح آفاقًا كبيرة أمام نهوض الأمة، ودعوني هنا أشير إلى تلك العُقَد التي تحتاج إلى أن نعمل على تفكيكها وحل وثاقها المسيطر على عقولنا، كمقدمة ضرورية للوصول إلى مجتمع إنساني آمن ومتعايش ومتآخٍ، وما أشير إليه هو بعض تلك العقد دون أن أكون في مقام الحصر:

العقدة الأولى: هي العقدة الكلامية، فعلم الكلام الإسلامي وإن لم يوضع أو يؤسس بهدف إقصاء الآخر وتضليله وتفسيقه وتبديعه وتكفيره، لكننا لا نستطيع أن ننكر أنّه قد تحكمت به نزعة من هذا القبيل. وذلك بسبب ارتكازه على مقولات إلغائية، من قبيل مقولة أن من لا يؤمن بالله ورسوله فهو كافر، وكل كافر في النار ومقولة الفرقة الناجية والفرق الهالكة، وغيرها من المقولات.

العقدة الثانية: هي العقدة الفقهية، فإنّ فقهنا ـ وبإيحاء من الرؤية الكلامية الإقصائية بالإضافة إلى عوامل أخرى ـ قد ابتنى على أساس

القطيعة مع الآخر، وأنتج لنا الكثير من الفتاوى التي تنتقص من إنسانيته وتنزع الحرمة الأخلاقية عن الآخر، فتُجيز لعنه، وتبيح سبه وغيبته، وتحرض على إهانته وإذلاله، وكذلك تسقط عنه الأهلية القانونية، فلا تُقبل شهادته، والفتاوى في هذا المجال كثيرة، ومنتشرة في كتب الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، إنّ هذا الفقه المبتني على هذه الفتاوى قد ساهم أيضًا في خلق واقع اجتماعي متنافر، وجعل تعايش أتباع الرسالات السماوية في مجتمع واحد آمن ومستقر أمرًا صعبًا ومحفوفًا بالكثير من المخاطر. إنّ لدينا تراثًا من فتاوى القطيعة، وهو تراث فقهي من نِتاج فقهاء اجتهدوا من وحي رؤية ثقافية محددة، وفي ظل بيئة اجتماعية وسياسية معينة، وهي في الأعم بيئة حكمتها ظروف اشتباك وصراع مع الآخر، وبالتأمل فيما أنتجوه يكتشف الفقيه أنّ الكثير من هذه الفتاوى ما هي إلّا آراء نظرية تفتقر إلى دليل مقنع بل إنّ بعضها مخالفٌ لروح القرآن وقواعد الإسلام، وأخطر ما في الأمر أنّ هذا الفقه، وأتكلم بصورة عامة عابرة للمذاهب، قد أسس لقواعد تعمل على التنظير للقطيعة مع الآخر الديني وإباحة ماله وعرضه وربما دمه، وتبرير العداوة والقطيعة وإعطائها نحوًا من «الشرعية»، ويوجد استثناءات فقهية دون شك، وتوجد آراء أخرى تخالف هذه التوجهات، لكنّ التوجه العام الذي حكم فقهنا كان يسير نحو تكريس القطيعة مُضْفيًا عليها غطاءً دينيًا.

العقدة الثالثة: العقدة التاريخية، فثمّة إرثٌ تاريخي ثقيل من الصراعات والحروب الدينية قد أرخت بظلالها على العلاقات الاجتماعية بين أتباع الرسالات السماوية، ولذا فإننا مدعوون أن نبذل قصارى الجهد في قراءة ما جرى في التاريخ قراءة سُننية، تستلهم دروسه وعبره، كما أمرنا الله في كتابه القرآن الكريم، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]، أن تقرأ التاريخ قراءة سُننية يعني أن تركّز على اكتشاف القوانين الحاكمة على هذا التاريخ، لتأخذ بها بما ينفعك في حاضرك ومستقبلك، وأما قراءة التاريخ قراءة من يستوطن في هذا التاريخ، أو قراءة من يستعيد أحداثه

ومشكلاته ليوتر حاضره ويتقاتل باسم رجالاته، إن قراءة كهذه لن تزيدنا إلّا تخلفًا وتمزقًا وتشرذمًا. إنّ القرآن الكريم قد أعطانا قاعدة ذهبية في كيفية قراءة التاريخ والتعامل معه، قال تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤]، هذا هو منطق القرآن في التعامل مع التاريخ، وإذا حاكمْنا أنفسنا ووزناها بميزان هذا المنطق القرآني، فسوف نكتشف أننا ماضويون، حتى لو كنا نأخذ من هذا العالم المعاصر ومن ثورته التقنية والعلمية كل جديد، فاستخدامنا لأحدث الوسائل التقنية لن يجعلنا أمة متحضرة وتعيش العصر، لأنّ التجديد لا يعني أن تحمل أحدث الأجهزة أو أن تجدد في لباسك وسيارتك.. التجديد يبدأ بثورة في الفكر والعقل، وأن تمتلك رؤية ومنهجًا تسير عليه في حياتك.

إنّ هذه العُقد الثلاث: الكلامية والفقهية والتاريخية، هي التي تحاصرنا، وفي ضوئها وظلالها لا زال يعيش إنساننا اليوم، إنها تضلله وتلاحقه وتضغط عليه.

في هذا السياق المنغلق على الذات والمحتكر للحقيقة وللجنة، والمشيطن للآخر والمُقصي له، نشأت الجماعات والفرق، ونجم عن ذلك سعي كل جماعة للانغلاق على ذاتها، فأخذت تبني حول نفسها جدرانًا سميكة، أكانت جدرانًا حقيقية أو مجازية، لتفصل جماعتها عن الآخر. نعم لقد نجحنا في بناء جدران حول أنفسنا لتعزل أحدنا عن الآخر أو تحميه من الذوبان في فلكه، وهكذا غدونا كمن يعيش في كهوف مظلمة وزنازين مقفرة. ولئن استطاعت الفرق المحظية تاريخيًا لدى السلطة أن تمارس الإقصاء والقهر في حق سائر الفرق، فقد كانت ردة فعل الفرق الضعيفة والمضطهدة أن تعمل على شيطنة الآخر، وتصويره بصورة مرعبة ومخيفة. وإلى الآن ترانا نصر على أن نحوط أنفسنا بأسوار من الجهل! مع أن الجدران في العالم كله قد سقطت، ولا بد أن تسقط كل الجدران والعوازل، والمتقوقعون الذين يفكرون ويعتقدون أنّهم بهذا التقوقع حول

ذاتهم وعصبياتهم المذهبية يستطيعون أن يحموا قبائلهم المذهبية الضيقة هؤلاء واهمون، فنحن في عصر انفتاح المعلومة، ولن تستطيع بعد اليوم أن تمنع أو تحجر الفكر الآخر ولا أن تسيطر على العقول. والقوي ليس الذي يضع الأسوار حول نفسه، القوي هو الذي يتسلح بقوة المنطق والمعرفة.

ب ـ مهمة الإصلاح والتجديد

والدعامة الأخرى التي تحتاجها الأمة للنهوض من حالة الركود، والتي لا تقلّ أهمية عن مهمة التفكيك، هي مهمة الإصلاح، فبعد أن نقوم بعملية التفكيك والنقد، تكون مهمتنا الثانية هي العمل على متابعة الجهد الإصلاحي التأصيلي، والإصلاح هو حركة دائبة ومستمرة، هو جهد يتضمن إعادة تأسيس وبناء ثقافتنا وأفكارنا وتصوراتنا على أسس صلبة ومن أهمها:

أولًا: تحكيم العقل[١] كقاعدة أساسية للفكر والسلوك، وكركيزة صلبة للإيمان والتطور والإبداع، لقد أعاد الإسلام إلى العقل مكانته، وأزال كل العوائق التي تعيق حركة العقل، فحرّم الشعوذة والسحر والكهانة، وقد قالها رسول الله ﷺ عندما سمع الناس يقولون كسفت الشمس حزنًا على ابنه إبراهيم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ والْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ الله يَجْرِيَانِ بِأَمْرِه مُطِيعَانِ لَه لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ ولَا لِحَيَاتِه..»[٢]، لقد وعى أسلافنا قيمة العقل وقرأوا النص بالعقل فتقدموا، ولكنّ بعض الخلف جمّدوا العقل وحاصروه بالنص فتخلفوا، هلا تأملنا كمْ مرة وردت كلمة «العقل» و«الفكر» و«اللب» و«الحجر» ومشتقاتها في القرآن الكريم؟

---

(١) هذه النقطة الأولى ذكرناها في كتاب الحسين مصلحًا وثائرًا، ص٩٨.

(٢) الكافي ج٣ ص٢٠٨، و٤٦٣، ومن لا يحضره الفقيه، ج١، ص٥٤٠، وتهذيب الأحكام ج٣ ص١٥٤، وصحيح البخاري، ج٢، ص٢٤، وصحيح مسلم ج٣ ص٢٨، وغيرها من المصادر.

إنّ يقظتنا وتقدمنا هي رهن أن نحرر العقل من القيود والمكبلات الكثيرة، فإننا مع الأسف أمة تقدس العقل وتفاخر بذلك وتجلّه وتكنُّ له كل تقدير واحترام ولكننا نتركه في الأعالي، ولا نعطيه دورًا كبيرًا في محاكمة تراثنا ولا نسمح له بالنزول إلى الخطوط التشريعيّة العامة والتفصيليّة بحجة أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، مع أنّ الوارد في الحديث: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة»[1]، أي أنّ الطريق المرفوض في معرفة الدين هو الطريق الظني المعتمد على المقاييس الفاسدة والآراء الباطلة. إنّ تحرير العقل من العادات البالية والتقاليد الواهية والآصار المكبلة له شرط أساسي للنهوض.

ثانيًا: الابتعاد عن القراءة الحرفية الجامدة والتجزيئية لكتاب الله تعالى، والاستعاضة عنها بالقراءة الكلية والمقاصدية التي تستلهم هذا الكتاب في مقاصده الكلية وآفاقه الرحبة.

ثالثًا: قراءة الموروث الروائي قراءة تميّز بين ما هو ثابت وما هو متغير، وبين ما هو شرع وبين ما هو تدبير ظرفي مؤقت، وتلك مهمة عظيمة وجليلة، ولعلّ من أكثر الأفكار التي سادت في علم أصول الفقه ضررًا على الفكر الإسلامي هي النظر إلى كل هذا التراث الروائي على أنّه فوق التاريخ وأنه عابر للزمان والمكان، والحال أنّ الأمر ليس كذلك وأن ما يتضمنه التراث من أحكام تدبيرية وظرفية لا يقلّ عن الأحكام التشريعية.

والذي نعتقده أنّ هذا المسار النقدي الإصلاحي التجديدي سوف يؤسس لبناء حضاري جديد يحكم العلاقات الإنسانية بين الأفراد والجماعات والدول، بناءٍ متين وجامع، يوحد ولا يفرق، ويصهر في داخله كل التنوعات الإنسانية، دون أن يلغي الفوارق، وهذا البناء الجامع ينطلق من عدة مبادئ، أهمها مبدأ الأخوة الإنسانية، والذي يترجم عمليًا بأنّ الناس

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٢٤.

كلهم أخوة وأنّ المواطنية تجمعهم تحت سقف واحد، مع غض النظر عن ألوانهم ومذاهبهم وأديانهم. وإذا كان البعض يطرح مصطلح «الشراكة» مع الآخر، وهو مصطلح متداول في قاموس السياسيين في بعض البلدان، فإنّ الإسلام يطرح مصطلح الأخوة، وهي أخوة في الدين وأخوة في الإنسانية، والأخوة ليست شعارًا أو شعرًا أو تعويذة إنّما هي منظومة من الحقوق والواجبات، فالإنسان أخو الإنسان فعليه أن لا يخذله ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يغتابه ولا يعتدي عليه في نفسه أو ماله.

وهنا لا بدّ أن أشير إلى أنّ المنحى العام والغالب الذي سيرصده القارئ لهذه البحوث وإن كان يغلب عليه البعد التفكيكي والنقدي، حيث سنضع على مشرعة البحث الفقهي عشرات الفتاوى التي تؤسس للقطيعة مع الآخر، بيد أننا بذلك لا نبتعد عن مهمة البناء، فإنّنا في السياق نضع الكثير من اللبنات المنهجية لبناء تصور جديد للعلاقات الإنسانية.

(٢)
العلاقات الاجتماعية مع الآخر: مبادئ وأسس

إنّ من أهم ما يجدر بنا تناوله في هذه البحوث، تسليط الضوء على حقوق الآخر، وكيف ينظر الإسلام إلى العلاقة معه؟ وما هي ضوابطها وحدودها؟ ومعلومٌ أنّ طبيعة العلاقات مع الآخر الديني أو اللاديني هي ذات أهمية خاصة لما لها من تأثير ليس على المجتمع الإسلامي والفرد المسلم ـ في عقيدته وسلوكه وأخلاقه ـ ودوره الريادي في خلافة الله على الأرض فحسب، بل وعلى استقرار السلم العالمي برمته.

والسؤال البديهي الذي لا بدّ من طرحه في مستهل الكلام: هل يدعو الإسلام إلى القطيعة مع الآخر واجتنابه والتمايز عنه في مواطن السكن وأنماط العيش وسلوكيات الحياة ليعيش المسلمون في مجتمع منعزل عن الآخرين، أم أنّه يدعو إلى التعايش مع الآخر والانفتاح عليه ونسج خيوط العلاقة معه بما يحفظ للمسلم هويّته ويَحُول دون انجرافه مع الآخر فكرًا وسلوكًا؟

ولكن هل بقي مجال للتعايش بين بني الإنسان في ظل منطق التكفير الذي يسود بين الجماعات الدينية المختلفة؟ ثم ألم تُستهلك كل هذه الكلمات، أعني كلمات التعايش والحوار والتقارب حتى غدت مستفزة في بعض الأحيان؟ ألم تصادر العصبيات المقيتة واقعنا، وتفسد أحلامنا وآمالنا في العيش في عالم أجمل وأفضل؟!!

١ ـ الرؤية العامة حول العلاقة مع الآخر

ولسنا هنا في هذا التمهيد بصدد بيان تفاصيل العلاقة مع الآخر، فهذا ما سوف تتكفل به فصول ومحاور هذا الكتاب، بل يهمنا ـ بملاحظة الشواهد القرآنيّة والنبويّة والتاريخيّة الآتية ـ محاولة تكوين الرؤية العامة التي تحكم العلاقة المذكورة.

ولا ريب أنّ تكوين هذه الرؤية العامة ضرورية قبل أن يغرق الباحث أو الفقيه في دراسة تفاصيل المسائل، وإن كان فقهنا ـ مع الأسف ـ لم يدرج على ذلك، فقد أوغل الفقيه في دراسة تفاصيل المسائل المبحوث عنها دون أن يعمل ـ قبل ذلك أو بموازاته ـ على اكتشاف النظرية العامة التي تشكّل الإطار العام المتكامل الذي تنتظم تحته الفروع الفقهية كافة، ومن هنا تأتي الفتاوى متناثرةً ومبعثرةً لا رابط بينها ويغلب عليها الاستثناءات والتخصيصات.

أجل، إنّ الفقيه وفي بناء تلك الرؤية العامة يحتاج إلى أن يأخذ بعين الاعتبار النصوص الواردة في تفاصيل المسائل المختلفة، بالإضافة إلى النصوص العامة، ولذا قد يكون من الملحِّ بل والضروري للفقيه أن يكون له إلمام عام بنصوص الشريعة بشتى أبوابها وفصولها قبل ممارسته للعملية الاستنباطية، لأنّ الشريعة مجموعٌ مترابط ومتكامل، ولا يمكن تكوين الصورة الكاملة عنها بمجرد الإلمام بباب دون آخر، ولهذا، فإننا لا نؤمن بالاجتهاد التجزيئي غير المبني على مثل هذا الإلمام العام والمتكامل بالشريعة ونصوصها.

بالعودة إلى السؤال المطروح بشأن القطيعة أو التعايش مع الآخر نقول: إنّا قد وجدنا أكثر من إجابة بل أكثر من اتجاه في التعامل معه:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي التزم به في تاريخنا الماضي[١] وفي

(١) لاحظ: نصائح الإمام الخريشي لولاة أمور المسلمين، ص١٣٥.

واقعنا المعاصر من ينظّر لفقه القطيعة عن الإنسان الآخر، وربما بالغ بعضهم في ضرورة عزله وإبعاده عن المسلمين وجعله في بلدان ومعازل سكنية خاصة، ويرى هؤلاء أنّ القطيعة مع الآخر تعود بالنفع على المسلم وتسهم في حفظ هويته الدينية، إنْ من حيث العمق والمضمون وما يؤمن به من الأفكار ويحمله من اعتقادات أو يقوم به من ممارسات، أو من حيث الشكل والظاهر وما يختص به من طريقة لبسه وتزيّنه أو نحو ذلك، والسؤال: هل هذا النمط من التفكير سليم من الناحية الشرعية وواقعي من الناحية العملية؟

والجواب الإجمالي: إننا لا نوافق على هذا الطرح، ونعتقد أنّ الدعوة إلى الابتعاد التام عن الآخر أو إبعاده عن دائرة المجتمع الإسلامي لا تملك حجّةً شرعيةً، والإسلام لا يوافق على «التطهير» الديني، كما لا يوافق على «التطهير» العرقي أو غيره.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه الذي دعا أصحابه إلى الانصهار أو الاندماج بالآخر والتماهي معه والالتحاق بتجربته وتبني فكره وأسلوبه في الحياة، وقد تعزز هذا الاتجاه مع بداية انهيار الدولة العثمانية وصولًا إلى مرحلة سقوطها التام ومن ثم قيام الدولة الحديثة التي وضع المستعمر الغربي بنيانها ورسم حدودها، وقد تبنى هذا الاتجاه مجموعة من النخب الثقافية والسياسية المتأثرة بالفكر الغربي والتي وصل بعضها إلى الحكم في العديد من البلدان الإسلامية كتركيا وإيران[١].

وهذا الاتجاه أيضًا مرفوض، لأنّه انطلق من عقدة نقصٍ وانهزام نفسي

(١) من أمثال أتاتورك في تركيا ورضا بهلوي في إيران، والأول عمل على تتريك تركيا وسعى إلى قطعها عن تاريخها الإسلامي، ومحو ذاكرتها والتلاعب بلغة شعبها من خلال تحويل الحرف التركي العربي إلى حرف لاتيني، وسعى الثاني أيضًا للقيام بخطوات مشابهة، فنجح في بعضها وفشل في بعضها الآخر.

أمام الآخر وشعور بتفوّقه المادي والتقني، ومآله إلى اضمحلال الهوية وفقدان الثقة بالذات وضياع الشخصيّة الإسلامية، وقد وجدنا أنّ أتباع هذا الاتجاه لا يضيرهم التنازل عن الكرامة، ولا يشعرون بالمهانة لانتهاك مقدساتهم ناهيك عن تخليهم عن شريعتهم وتغاضيهم عن ممارسة المنكرات، وتجاوزهم لحدود الله تعالى.

الاتجاه الثالث: وفي مقابل إفراط أولئك وتفريط هؤلاء، برز اتجاه ثالث وسطي ومعتدل[١]، وهو اتجاه يعتقد أصحابه أنّ الإسلام لا يريد للمسلم أن يعيش حبيس بيته منعزلًا عن الآخرين، ولا يطلب منه أن يبني بينه وبينهم جُدرانًا عالية، ماديةً كانت أو نفسية، وإنّما يدعو أتباعه إلى الانفتاح على الآخرين والتعايش معهم، ولكنّه يريده تعايشًا يحفظ فيه المسلم هويته من التلاشي ودينه من الضياع. إنّ المسلم المحصّن فكريًا ودينيًا لا يسمح لعلاقته بالآخر أن تمتد إلى نوع من الذوبان بثقافة الآخر، ولن يُشكل الانفتاح خطرًا على هويته الفردية والاجتماعية.

ومما يعزز هذا الاتجاه ملاحظة واقع التنوّع الديني في غالب بلدان العالم المعاصر، وهو تنوع كان ومن المرجح أن يبقى ويستمر. وبصرف النظر عن أنّه ليس مطلوبًا تغييره أو تبديله، فإنّ موازين القوى الفعلية ولأسباب مختلف لا تسمح بتغييره، ومعه تكون الدعوة إلى عزل الآخرين أو عزل المسلمين عنهم ومنع اختلاطهم بهم دعوة غير عملية ولا ذات جدوى، لأنّ مخاطر الاختلاط والتلاقي إن لم تَطَل المسلم في الشارع والمدرسة وأماكن العمل فإنّها ستطاله في بيته من خلال وسائل الاتصال الحديثة.

على أنّ هذا النمط من التفكير يستبطن في طيّاته قلة الثقة بالمسلمين أو بالمبادئ والقيم الإسلامية، بافتراض أنّها تهتز في نفس المسلم أمام أدنى احتكاك مع الآخرين.

---

(١) تبناه رجال الإصلاح كالسيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده وغيرهما.

وعليه، يكون الأجدى، بدل أن نحوط الفرد المسلم بجدران خارجية تحول دون تواصله مع الآخر، أن نعمل على تحصينه ثقافيًا وروحيًا من الداخل وتعزيز ثقته بدينه، ليستطيع مواجهة التحدّيات الفكرية والأخلاقية الضاغطة بكلِّ صلابة الإيمان وروحيّة التقوى.

وقصارى القول: إنّ الرؤية العامة التي يمكن استنتاجها من مجموع النصوص العامة والخاصة والتي سنشير عمّا قليل إلى بعضها وسنذكر معظمها في ثنايا هذا الكتاب، هي أنّ الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم في الظروف الطبيعية هي علاقة التعايش والتعاون والتجاور والتزاور، لا علاقة التقاطع والتدابر والتناحر والتقاتل، أما الرؤية التي تدعو إلى القطيعة الاجتماعية مع الآخر، فليست مسلَّمة ولا صحيحة، وإنما هي رؤية اجتهادية لا نوافق عليها ونراها مجافية لنصوص الشريعة وللتجربة النبوية.

وإذا كانت العلاقات بين الجماعات الدينية أو القومية المختلفة لا تدار على أساس منطق الانصهار والاندماج[١] بالآخر، فهي وبكل تأكيد لا تدار على أساس منطق الاستعلاء والقهر والغلبة، بحيث تستعلي جماعة على أخرى أو تقهرها، أو تصادر قرارها وتجعلها تابعة ذليلة لها، فإن نظام الغلبة يعتمد منطقًا لا إنسانيًا ويحمل بذور تفككه وانفجاره الداخلي بنفسه، وإنما لا بدّ أن تدار العلاقات على أساس التعايش واحترام التنوع والتعدد وتحت مظلة إنسانية جامعة، بما يضمن لكل جماعة دينيّة أو قوميّة أو عرقية الحفاظ على خصائصها الدينية والثقافية.

وإنّ من بديع ما نستنبطه من النصوص الإسلامية ومما جسدته التجربة الإسلامية المعصومة، أنّه في الوقت الذي نرى أنّها تدعو إلى تشكيل مجتمع إسلامي متضامن متعاون ومتآخ، فإنها قد فتحت الباب ـ في المجتمعات المتنوعة دينيًا ـ أمام بناء مجتمع إنساني أوسع تحكمه المشتركات في الدين

(١) الفرق بين الاندماج والانصهار أنّ الانصهار يعني ذوبان أحد الطرفين لصالح الآخر، وأما الاندماج فهو صيرورة الجماعتين خليطًا واحدًا.

والأخلاق والقيم، ولا سيّما إذا كان الآخر من أهل الكتاب، فاختلاف الدين لا يبرر العداوة ونشر الكراهية ضد الآخر الديني، ولا يمنع من بناء المجتمع الواحد، ووحدة العقيدة ليست شرطًا للتعايش السلمي بين الناس في مجتمع واحد.

وإذا كان المجتمع الأول تجمعه بشكل أساس الأخوة الدينية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، فإنّ المجتمع الثاني، يرتكز ـ بالإضافة إلى المبادئ الدينية المشتركة ـ على عناصر الأخوة الإنسانية، فإنّ الناس جميعًا خلقوا من نفس واحدة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، وإلى هذين المجتمعيْن أشار الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر، قال عليه السلام في تبرير دعوته إلى اللطف بالرعية وعدم التعدي عليهم: «.. فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»[١].

٢ ـ العلاقة مع الآخر: إقرار بالتنوع ودعوة إلى التعايش

وإذا كان بالإمكان بناء مجتمع تعددي يضمّ شرائح دينية مختلفة، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي أسس العلاقة مع الآخر وقواعدها في ضوء النظرية الإسلامية والقرآنية؟

والجواب: إنّ المتدبر والمتأمل في آيات القرآن الكريم يدرك أنّه قد أرسى أُسُسَ هذه العلاقة على عدة مبادئ وقيم:

أولًا: الإقرار بالتنوع

إنّ الاختلاف بين الناس ليس جديدًا ولا طارئًا، بل إنّ عمره من عمر الإنسان، وهو في حدّه الطبيعي لا يعدّ أمرًا مذمومًا في الرؤية القرآنية، وإنما

(١) نهج البلاغة، ج٣، ص٨٤.

هو آية من آيات الله تعالى، وتجسيد لإرادته التكوينية التي تستهدف ما فيه الخير للإنسان، قال تعالى في سياق امتناني يظهر لطفه بعباده: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الرّوم: ٢٢].

وإذا تحرّك هذا التنوع البشري وفق قانون التدافع والتنافس فهو لن يكون أمرًا جائزًا وممدوحًا فحسب، بل سيكون شرطًا لديمومة الحياة الاجتماعية والإنسانية، وربما كان دافعًا للتنافس الحميد بما يسهم في إثراء واقع الحياة وتقديم الأفضل، قال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ﴾ [الزخرف: ٣٢]. وإنّ قانون التدافع يشكِّل القوة التي تحول دون انتشار الفساد في المجتمعات، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، والتدافع الجهادي بما يختزنه من مواجهة الظالمين والمعتدين، له دور في حفظ التنوع الديني وحماية أماكن العبادة التي يذكر فيها اسم الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

ونلاحظ أنّ القرآن الكريم لم يقصر اعترافه بالتنوع على التنوع في الألسنة والألوان (أي التنوع العرقي والقومي)، بل وهذا هو الأهم أنّه اعترف وأقرّ بالتنوع الديني أيضًا، وميز أتباع الشرائع السماوية، وأسماهم تكريمًا لهم بأهل الكتاب، وفي إشارة إلى هذا التنوع قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وهذه الآية المباركة إذ تؤكد حقيقة خارجيّة، وهي تعدد الشرائع السماوية، فإنّها توحي بأنّ هذه الشرائع هي طرق إلى الله تعالى، وأصحابها ما داموا قد آمنوا بالله تعالى وعملوا صالحًا فهم مثابون عند الله تعالى، شريطة أن يكونوا

منسجمين مع أنفسهم، مقتنعين بما هم عليه ولم يكذبوا بدين آخر قد قامت عليهم الحجة بلزوم اتباعه(١). والذي يحسم الأمر في ذلك، وفيما إذا كانوا فعلًا من أهل الإيمان والعمل الخالص هو الله تعالى يوم الحساب، ومن هنا جاءت آية أخرى لتؤكد أن الذي يفصل بين أتباع هذه الأديان هو الله تعالى في يوم الدين، قال تعالى في آية أخرى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

ثانيًا: إدارة التنوع

والتنوع أو الاختلاف إنّما يكون نعمة إذا نجحنا في إدارته بطريقة سليمة، وإلّا غدا نقمة على الإنسانية جمعاء، ونرصد في القرآن عدّة قواعد أساسية وجوهرية تشكل منهجًا بديعًا في كيفية إدارة التنوع الديني والقومي والعرقي وغيره، ونكتفي في المقام بذكر قاعدتين أساسيتين هما من قبيل المقدمة والنتيجة:

القاعدة الأولى: التعارف والتحاور: إنّ القرآن الكريم دعا الجماعات البشريّة المختلفة إلى التعارف، لا إلى التعارك والتنازع، والتعارف هو مبدأ قرآني أصيل وبديع، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. وإذا أخذ الناس بهذا المبدأ فإنه بكل تأكيد سوف يؤسس لحالة من السلم الاجتماعي، لأنّ التعارف بطبيعته يبدد الكثير من الأوهام عن الآخر ويرفع الكثير من الجهل بما لديه وبما يفكر فيه، وهذا في نفسه شيء عظيم الثمرة،

---

(١) وهذا الشرط طبيعي فإنّ من لا يكون متيقنًا بطريقته التي يسير عليها ويحتمل وجود الحق في طريقة أخرى، ومع ذلك لم يبحث بل جحد وكذّب، فلا وجه لإثابته ومنحه العذر عقلًا ونقلًا. لمزيد من التفصيل راجع كتاب: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟

فإنّ من المعلوم أنّ أكبر عامل للتمزق والتناحر والتقاتل بين الناس هو جهل بعضهم بالبعض الآخر، وعدم سعيهم لإيجاد مساحات وقواعد مشتركة ينطلقون منها لإدارة الاختلاف.

وطبيعي أنّ الوسيلة البديهية للتعارف هي الحوار مع الآخر والجلوس معه على طاولة واحدة، ومن هنا جاء الحثّ القرآني على الأخذ بهذه الوسيلة في إدارة الاختلافات مع الآخر[١] الديني، مسيحيًا كان أو يهوديًا أو غيرهما، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤]. وهذه الآية الكريمة بدعوتها إلى الكلمة السواء تمثل رائعة قرآنية فريدة في التأسيس لكيفية إدارة الاختلاف العقدي مع الآخر، حيث تقول لنا إنّ الاختلاف بيننا وبينه في قضايا العقيدة أو غيرها لا يدار بأسلوب السيف والعنف، ولا بالشتم والسب بل بالحوار، والحوار لا يكون إلّا مع المختلف، فالآخر مختلفٌ معنا وعنا ولأنه كذلك فإننا نحاوره، حيث ننطلق وإياه من أرضية مشتركة نتكئ عليها في إدارة الحوار فيما نختلف فيه.

وفي مسألة الحوار لم يجعل القرآن الكريم قيودًا، فكلّ المفاهيم قابلة للحوار حتى لو كانت بنظرك من الحقائق والمسلمات، وكل الناس يحاوَرون ولو كانوا من أعتى الفراعنة، ومن جهة أخرى، فقد دعا إلى إدارة الحوار على قاعدة راقية ولعلها غير مسبوقة، وهي ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، والتي تعني أنّ على المتحاورين دخول الحوار دون أحكام مسبقة على نتيجة الحوار، وإنما يدخلانه بذهنية أن هناك حقيقة ضائعة وعليهما أن يتشاركا في رحلة اكتشافها من خلال الحوار. وفي أسلوب الحوار أكّد على مراعاة أسلوب الجدال بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ

---

(١) راجع لمزيد من التعرف على الحوار في الرؤية القرآنية، ملاحق الكتاب، ملحق رقم (١).

لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وهذه المبادئ أو الوسائل تحتاج إلى بيان تفصيلي خارج عما نحن بصدده.

القاعدة الثانية: التعاون والتعايش: إنّ الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تستقيم أو تستمر إلّا على مبدأ التعايش والتعاون، وإنّ ما وصلت إليه الحياة البشرية من تطور وتقدم على الأصعدة كافة، مدين لهذا التعاون والتعايش.

ويمكن لنا أن نعتبر أن التعاون والتعايش هما ثمرتان من ثمار مسار التعارف والتحاور المشار إليهما في القاعدة الأولى، وهذا توضيحٌ لهاتين الثمرتين:

الثمرة الأولى: التعاون، فإن الاختلاف مع الآخر لا يمنع من التعاون معه لما فيه خير الإنسان، ومن المعلوم أنّ المساحات المشتركة مع الآخر ولا سيما الآخر الديني، والتي يمكن الانطلاق منها في رسم خطط متعددة للتعاون على الصعيد الإنساني والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي والبيئي.. قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾ [المائدة: ٢].

الثمرة الثانية: التعايش، وهذا يتطلب إيجاد صيغة خاصة تدير عملية التعايش، وقد لا يحتاج الباحث إلى كثير عناء ليكتشف وفرة النصوص والشواهد الدينية التي تدعو وتحثّ على صنع مناخ التعايش والتلاقي مع الآخرين، ولا سيّما من أتباع الشرائع السماوية، فالإسلام لم يلغِ أهل الكتاب، بل اعترف بهم وبحقوقهم المتنوّعة، وبالأخصّ الدينية منها، كحرية المعتقد وحرية ممارسة الشعائر والعبادات كما سيأتي في محله. وقد أقرّ النبي ﷺ التعايش مع الآخر الكتابي في وثيقة المدينة، وكان مجتمع المدينة مجتمعًا متنوّعًا من الناحية الدينية، قبل أن يتسبب اليهود أنفسهم بالحرب التي أفضت إلى إخراجهم منها، وامتد التعايش في سائر البلاد الإسلامية التي عاش فيها اليهود والنصارى والزرادشتيون والصابئة واستمر وجودهم إلى يومنا هذا، فلم يعيشوا في أماكن معزولة بل عاشوا مع

المسلمين، وخالطوهم، ونشأت بين الطرفين علاقات تجارية واجتماعية، ومن هنا كان المسلم يسأل أئمة أهل البيت عليهم السلام عن حكمهم من حيث النجاسة والطهارة، أو حكم أكل لحومهم والاستفادة من جلود ذبائحهم، وعن حكم الزواج بهم. أجل، قد كان لغير المسلمين ـ في الأعم الأغلب ـ أحياؤهم أو حاراتهم الخاصة، لكن ذلك لم يكن مفروضًا عليهم، وإنما كان ذلك تمايزًا ذاتيًا فرضته الظروف التاريخية والاجتماعية، فإنّ من المعلوم أنّ النظام الاجتماعي ولا سيما عند العرب كان يفرض توزع الناس على أحياء متعددة بتعدد قبائلهم..

على أنّ التشريع الإسلامي قد أباح للمسلم أن يتزوَّج من الكتابية ـ على رأي مشهور ـ فكيف يدعوه إلى قطيعتها وقطيعة ذويها؟! وهل يطلب من الزوج أن يبني حاجزًا ماديًا أو نفسيًا بينه وبين زوجته؟ وإذا تولد للزوج من زوجته الكتابية أبناءٌ فسوف تحصل علاقة رحميّة بينهم وبين أخوالهم من غير المسلمين فهل يطلب منهم قطيعتهم؟! مع أنّ التعاليم الإسلامية دعت إلى صلة الأرحام، ودعت أيضًا إلى زيارة الآخر، ومشايعته في الطريق، وأباح الإسلام استرضاع المرأة غير المسلمة، مع ما يعنيه ذلك من جعل المسلم رضيعه في عهدتها لتقوم بتغذيته، رغم حِرْص الإسلام وتشدُّده في أمر تربية الولد وتغذيته[(١)]، وجُوّز للمسلم دخول الكنائس وأداء الصلاة فيها ولم يمنعه من الاتجار مع الآخرين وقبض الثمن منهم حتى لو كان يعلم أنّه عوض بعض المحرمات في الشريعة الإسلامية، ولم يمانع من مجاورة الآخرين وجعل لهم حقوق الجوار غير منقوصة، وشجع المسلم على مصاحبة ومشايعة شريك الطريق من غير المسلمين كاستحباب مشايعته لو

---

(١) في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: «هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة؟ قال: لا بأس، وقال: امنعوهم (يقصد المرضعات) من شرب الخمر» الكافي، ج٦، ص٤٤، وتهذيب الأحكام، ج٨، ص١٠٩.

كان من المسلمين، إلى غير ذلك من النماذج واضحة الدلالة على إقرار الإسلام بالتعايش مع الآخر، كما سيأتي تفصيله.

٣ ـ المبادئ العامة التي تحكم العلاقات مع الآخر

وهناك جملة من المبادئ والقواعد العامة التي تحكم العلاقة مع الآخر، ونحن هنا نشير إليها إشارة عابرة وسوف نبرهن عليها ونتناولها بالتفصيل في محلها(١):

المبدأ الأول: مبدأ العدالة، وهو مبدأ وأصل تشريعي، يدل على رفض الإسلام للظلم والتعدي والإيذاء من دون وجه حق، بصرف النظر عن هوية الطرف المعتدى عليه، وهذا مستفاد من النصوص القرآنية العامة الآمرة بالأخذ بالعدل كمنهج عام في الحياة، وفي التعامل مع جميع الناس، وهو مستفاد أيضًا من النصوص القرآنية الخاصة التي اعتبرت أنّ المبدأ الذي يحكم العلاقة مع كل الذين لا يتخذون موقف الحرب مع المسلمين هو قانون القسط والعدل وأخلاقية البرّ والإحسان، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨]. وهذه الآية شاملة لكل من ليس مسلمًا أكان كتابيًا أو غير كتابي وهي بحسب السياق واردة في المشركين، فإذا كنا مأمورين بالسير على أساس العدل والبر مع المشرك فبالأولى أن نؤمر بذلك مع الكتابي.

المبدأ الثاني: مبدأ الكرامة الإنسانية، وهو مبدأ قرآني أصيل، ومفاده أنّ الأصل في الإنسان أن يكون مكرمًا ومحترم النفس والعرض والمال بصرف النظر عن معتقده ودينه وعرقه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

---

(١) وذلك في الجزء المخصص لدراسة القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر.

[الإسراء: ٧٠]. إننا معنيون وفقًا لهذه الآية أن نبني علاقاتنا الإنسانية مع الآخر على أساس مبدأ التكريم الإلهي للإنسان.

المبدأ الثالث: إقرار الآخر الديني على دينه، وهذه قاعدة تعبر عن قبول الإسلام بالآخر والاعتراف بالتنوع الديني، وهي مما تسالم عليها الفقهاء، وسوف نتكلم عنها في محلّها من هذه البحوث، ولكننا نقول هنا: إنّ من ثمار إقرار غير المسلم على دينه، إعطاءه مساحة كافية من الحريّة لممارسة شعائر هذا الدين، ومنع إكراهه على اعتناق دين آخر ولو كان هو الإسلام. وعدم جواز إكراه الآخر الكتابي على ترك دينه واعتناق الإسلام والالتزام به عقيدة وشريعة، هو من الأمور الواضحة وجرت عليه سيرة النبي ﷺ والمسلمين من بعده ﷺ إلى يومنا هذا، ويدل على ذلك العديد من الآيات القرآنية، ويكفيك قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وهذه الآية المدنيّة تنصّ بشكل جليّ على مبدأ رفض الإكراه في الدين، وإنّ قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ إمّا هو جملة خبرية (تنفي تحقق الإكراه في الدين) أو هو جملة انشائية (تنهى عن الإكراه في الدين). فإنْ كانت خبريّة، فهي جملة حاكية عن طبيعة تكوينية وخصوصية جبليّة لدى الإنسان، تمنعه من قبول الأفكار والمعتقدات تحت ضغط الإكراه. وأمّا إن كانت جملة إنشائية تشريعية، فإنّها تنهى وتمنع عن إكراه الناس على اعتناق الدين(١)، فتكون نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: ١٩٧]. ولا يخفى على من راجع أسباب النزول يجد أنها تربط الآية بما نقوله، فقد ورد في أسباب النزول(٢) عدة روايات متطابقة المضمون

(١) وقد تكلمنا عن هذه الآية مفصلًا في كتاب الفقه الجنائي في الإسلام، ص١٨٣.

(٢) ما ذكر في أسباب النزول هو ما يلي:

أ ـ قيل: إنّ الآية نزلت في ولديْ رجل من الأنصار، يكنى بـ «أبي الحصين» ـ وهو أحد الصحابة ـ =

تتحدث عن قيام بعض المسلمين بإكراه بعض أولادهم المتهودين أو المتنصرين على اعتناق الإسلام. ولا تنافي بين الروايات الواردة في أسباب النزول على تعددها، إذْ لا مانع من حدوث حالات متعددة من الارتداد نزلت على إثرها الآية الكريمة.

المبدأ الرابع: أصالة السلم في العلاقة مع الآخرين، وإننا بناءً على ما سوف نبينه لاحقًا من أنّ الخلاف في الدين ليس مبررًا للحرب، وأنّ الكافر لا يقاتل لكفره، بل لحرابته، فهذا يعني أنّ الأصل في العلاقات الدولية وكذا في العلاقات بين المجموعات الدينية المختلفة هو مبدأ السلم، ولا يرفع اليد عن هذا الأصل إلّا في حالات العدوان على الشرح الآتي في الجزء المخصص للبحث عن فقه الجهاد والعلاقات السياسية مع الآخر.

المبدأ الخامس: نظام المواطنة التعاهدي، وهي صيغة شرعيّة للتعايش بين الجماعات المختلفة دينيًا، وهذه الصيغة قد أقرّها النبيّ ﷺ، وذلك في

=ارتدا عن الإسلام إلى المسيحية على يد بعض التجار الشاميين. وإثر ذلك طلب «أبو الحصين» من رسول الله ﷺ إجبار ولديه على الإسلام، فنزلت الآية. فقال رسول الله ﷺ: «**أَبْعَدَهُما اللهُ هما أولُ من كفر**» تفسير نور الثقلين، ج٢، ص٢٣٤، ومجمع البيان، ج٢، ص١٦٢.

ب ـ و«قيل: نزلت في رجل من الأنصار، كان له غلام أسود يقال له: صبيح، وكان يُكرِهه على الإسلام» مجمع البيان، ج٢، ص١٦١.

ت ـ وعن ابن عباس قال: «كانت المرأة من الأنصار لا يكاد يعيش لها ولد، فتحلف لئن عاش ولد لتهودنه، فلمّا أُجليت «بنو النضير» إذا فيهم ناس من أبناء الأنصار، فقالت الأنصار: يا رسول الله أبناؤنا! فأنزل الله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]» معاني القرآن للنحاس، ج١، ص٢٦٨، وأسباب النزول للواحدي، ص٥٢.

ث ـ وعن مجاهد قال: «كان ناس مسترضعين في اليهود (قريظة والنضير)، فلمّا أمر النبي ﷺ بإجلاء بني النضير، فقال أبناؤهم من الأوس الذين كانوا مسترضعين فيهم: لنذهبن معهم ولندينن بدينهم؛ فمنعهم أهلوهم، وأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام، فنزلت هذه الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]» أسباب النزول للواحدي، ص٥٣، والدر المنثور للسيوطي، ج١ ص٣٢٩.

كتابه الذي صدر عنه لتنظيم العلاقة بين المسلمين وبين اليهود في المدينة، وهو يشكِّل وثيقة دستورية وقانونيّة في بابها، وقد نصّت على أنّ اليهود والمؤمنين أمّة واحدة، في دلالة على إرساء العلاقة مع الآخرين من أهل الكتاب وفقًا لما نسميه في لغة العصر بنظام المواطنة، جاء في ذلك الكتاب: «**وإن يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، ولليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلّا مَن ظلم فإنّه لا يُوتِغُ ـ يهلك ـ إلّا نفسه وأهل بيته**»[1]، وكان مقدّرًا لهذه الصيغة أن تحكم العلاقة مع اليهود في المدينة المنورة على الدوام لولا غدْرهم ونقضهم للعهود والمواثيق.

وأما نظام الذمة الذي حكم العلاقة التاريخيّة مع الآخر الديني، فهو ـ مع ما اعتراه من شوائب في التطبيق ـ صيغة إسلامية هدفت إلى تنظيم شؤون غير المسلمين الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية، وباعتقادنا أنّه ليس من دليل على أنّ هذا النظام ـ مع أنّه مثّل صيغة تاريخية جيدة لإدارة العلاقات مع الآخر الديني ـ هو النظام الحصري في إدارة العلاقات مع غير المسلمين في شتى الظروف وفي كل المجتمعات، ليستنتج البعض أنّ من لم ينخرط في نظام الذمة فهو مهدور الدم والمال والعرض حتى مع افتراض كونه مسالمًا، أو داخلًا في عقد أو عهد آخر ينظِّم علاقته بالمسلمين، كما هو الحال في أنظمة الدولة الحديثة، فإنّ الصفة التعاقدية فيها والتي تنظم علاقة المسلمين بغيرهم ليست هي صفة نظام الذمة لكنّها صيغة لا يبعد الحكم بمشروعيتها.

٤ ـ البعد الأخلاقي والرسالي في العلاقات الاجتماعية مع الآخر

وينبغي أن يعلم أنّ من أهمّ سمات النظام الاجتماعي في الإسلام هو حضور البعد الأخلاقي فيه، فالأخلاق هي حجر الزاوية في العلاقات

(١) البداية والنهاية، ج٣، ص٢٧٥.

الاجتماعية، وهذا أمر طبيعي، لأن استقرار الاجتماع البشري هو رهن أخذه بالقيم الأخلاقية، ومعلوم أنّ المنظومة الأخلاقية في الإسلام ترمي إلى تهذيب الإنسان بما يسهم في نظم علاقته بالآخرين، فالرفق والإحسان والكرم واللين والبشر وحسن الجوار وصلة الأرحام وغيرها من مكارم الأخلاق.. هي قيم تصبُّ وتُسهم في حسن استقرار الاجتماع البشري وشدّ أواصره، وفي المقابل فإنّ الغلظة والرعونة والبخل والحسد والنميمة والغيبة وقطيعة الأرحام.. هي سلوكيات أخلاقية قبيحة توجب تشتتًا وتفككًا في الاجتماع البشري.

وإذا كان الإسلام يولي البعد الأخلاقي في العلاقات الاجتماعية أهميّة خاصة، فإنّ هذه الأهمية قد تتضاعف فيما لو كان طرف العلاقة هو الآخر غير المسلم، لأنّ العلاقة معه لها بعد آخر، وهو البعد الرسالي، ومعلوم أنّ الإسلام ليس دينًا منغلقًا بل هو دين دعوة يرحب بالآخرين، ويدعو أصحابه إلى نشر دينهم وحمل قيمه إلى الناس جميعًا، وهذه الميزة يفترض أن تنعكس ـ بطبيعة الحال ـ على سلوك المسلم وطريقة تعامله مع الآخرين، إذ لا يمكنه أن يدعو إلى دينه وهو يحمل مشاعر الكراهية تجاه الآخر، بل لا بدّ له أن يزور الآخر ويجالسه ويحادثه ويظهر له مدى محبته له وحرصه على هدايته، وهذا من مقتضى الحكمة والموعظة الحسنة التي أمر بها الداعية، كما قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، وهذا ما كان عليه حال النبي ﷺ في دعوته إلى الإسلام، لقد كان حبّه ﷺ للناس ورأفته ورحمته بهم وحرصه عليهم هو السبب الأكبر الذي فتح قلوبهم على الهدى، فدخلوا في دين الله أفواجًا، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١٢٨].

إنّ حسن العلاقة مع الآخر المسالم بالإضافة إلى أنّه ـ في نفسه ـ من

مكارم الأخلاق هو عمل ذو وظيفة دعوية رسالية، وسوف ينعكس ذلك على نظرته للإسلام، ويقدم صورة طيبة عن الدين الإسلامي، وهذا بخلاف ما سيكون عليه الحال في صورة ما لو كانت العلاقة معه سيئة ويحكمها الاستعلاء والغلظة. ومن هنا وجدنا أنّ الأنبياء ﰈ اعتمدوا أساليب محبَّبة غير منفِّرة، عنوانها الحكمة وشعارها الكلمة الطيبة والموعظة الحسنة. وأسلوب اللين في الدعوة إلى الله هو مبدأ أساسي لا مجال لتخطيه على الإطلاق، بل ينبغي اعتماده حتى مع العتاة والطغاة، فضلًا عن عامة الناس، قال تعالى مخاطبًا موسى وهارون ﰉ: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۞ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٣-٤٤].

ومن يراجع النصوص الواردة عن الأئمة ﰈ يجدها تدعو إلى العِشرة بالمعروف والمخالطة بالحسنى مع الناس جميعًا، أيًا كانت هويتهم الدينية، ومن هذه النصوص:

ما روي عن أمير المؤمنين ﰎ: «خَالِطُوا النَّاسَ مُخَالَطَةً إِنْ مِتُّمْ مَعَهَا بَكَوْا عَلَيْكُمْ، وإِنْ عِشْتُمْ حَنُّوا إِلَيْكُمْ»(١).

وفي الخبر عَنْ مُرَازِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه ﰎ: «عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ، وحُسْنِ الْجِوَارِ لِلنَّاسِ وإِقَامَةِ الشَّهَادَةِ وحُضُورِ الْجَنَائِزِ. إِنَّه لَا بُدَّ لَكُمْ مِنَ النَّاسِ. إِنَّ أَحَدًا لَا يَسْتَغْنِي عَنِ النَّاسِ حَيَاتَه والنَّاسُ لَا بُدَّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ»(٢).

وفي صحيحة صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ الله ﰎ: كَيْفَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وبَيْنَ قَوْمِنَا وفِيمَا بَيْنَنَا وبَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: فَقَالَ: تُؤَدُّونَ الأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وتُقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وعَلَيْهِمْ وتَعُودُونَ مَرْضَاهُمْ وتَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ»(٣).

---

(١) نهج البلاغة، ج٤، ص٤.

(٢) الكافي، ج٢، ص٦٣٥، والخبر ضعيف بعلي بن حديد.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٣٥.

وفي صحيحة أخرى لمُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: قُلْتُ لَه: «كَيْفَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وبَيْنَ قَوْمِنَا وبَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ مِمَّنْ لَيْسُوا عَلَى أَمْرِنَا؟ قَالَ: تَنْظُرُونَ إِلَى أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تَقْتَدُونَ بِهِمْ فَتَصْنَعُونَ مَا يَصْنَعُونَ فَوَاللَّه إِنَّهُمْ لَيَعُودُونَ مَرْضَاهُمْ ويَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ ويُقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وعَلَيْهِمْ ويُؤَدُّونَ الأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ»(١).

وفي معتبرة مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «وَطِّنْ نَفْسَكَ عَلَى حُسْنِ الصِّحَابَةِ لِمَنْ صَحِبْتَ فِي حُسْنِ خُلُقِكَ، وكُفَّ لِسَانَكَ واكْظِمْ غَيْظَكَ وأَقِلَّ لَغْوَكَ وتَفْرُشُ عَفْوَكَ وتَسْخُو نَفْسُكَ»(٢).

وفي خبرَ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام والْبَيْتُ غَاصٌّ بِأَهْلِه فِيه الْخُرَاسَانِيُّ والشَّامِيُّ ومِنْ أَهْلِ الآفَاقِ فَلَمْ أَجِدْ مَوْضِعًا أَقْعُدُ فِيه فَجَلَسَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام وكَانَ مُتَّكِئًا ثُمَّ قَالَ يَا شِيعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ اعْلَمُوا أَنَّه لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَه عِنْدَ غَضَبِه ومَنْ لَمْ يُحْسِنْ صُحْبَةَ مَنْ صَحِبَه ومُخَالَقَةَ مَنْ خَالَقَه ومُرَافَقَةَ مَنْ رَافَقَه ومُجَاوَرَةَ مَنْ جَاوَرَه ومُمَالَحَةَ مَنْ مَالَحَه..»(٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا نرى ضرورة أخذ القضايا الأخلاقية بعين الاعتبار في عمليّة الاستنباط الفقهي، وسيأتي في ثنايا بعض هذه البحوث أنّ بعض الفتاوى الداعية إلى القطيعة مع الآخر والتعامل معه على أساس النفور والغلظة أو الإهانة حتى لو لم يكن محاربًا لا تلائم الأخلاقية الإسلامية ولا سيما في جانبها الدعوتي، ولا تنسجم مع ما تقدّم من ضرورة التعامل مع الآخر بالحسنى والبِشْر والمداراة.

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، س ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٣٧، وراه الصدوق في من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٢٧٤، والبرقي في المحاسن، ج٢، ص٣٥٧.

(٣)
لقراءة جديدة في فتاوى القطيعة

إن ما تقدم في الفقرة السابقة من بيان إجمالي للمبادئ العامة التي تحكم العلاقة مع الآخر يدفعنا للقول بضرورة إجراء قراءة نقديّة لفتاوى القطيعة المنتشرة في الكتب الفقهية، والتي تؤسس للاستهانة به ونفي احترامه!

١ ـ نماذج من فتاوى الاستهانة بالآخر

وما يعنينا هنا هو إعادة قراءة الفتاوى التي تتصل بفقه العلاقات الاجتماعية مع الآخر ـ أما ما يتصل منها بفقه العلاقات السياسية مع الآخر أو غيرها فسوف نتناوله في الأجزاء المخصصة لذلك ـ وهي فتاوى كثيرة ومنتشرة في كتب الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، وذلك من قبيل الفتاوى التي تجوّز سبّهم ولعنهم وغيبتهم، وتدعو إلى التضييق عليهم في الطرقات وتنهى عن تصديرهم في المجالس إلى غير ذلك من الفتاوى التي يجمعها عنوان الانتقاص من كرامة الآخر، وأنه ليس هناك مانع شرعي من إهانته وعدم احترامه والتضييق عليه وإذلاله، على قاعدة مدعاة مفادها: «المسلم يكرم والكافر يهان»، ويمتد الأمر إلى الهيئة الخاصة التي لا بدّ أن يكون عليها الآخر عند دفع الجزية، وكذلك ضرورة تمييزه بثياب خاصة يرتديها خارج منزله، ووضع علامة خاصة على بيته، وهذه الفتاوى ونظائرها لم تبق أفكارًا نظرية ومبثوثة في بطون الكتب، وإنما تمّ تطبيقها عمليًا في التاريخ الإسلامي. وهذا الإذلال قد أسهم في دفع غير المسلمين إلى حمل العداء

في نفوسهم اتجاه الإسلام والمسلمين، وربما دفع بعضهم للتآمر على المسلمين والارتماء في حضن العدو الخارجي كالصليبيين وأمثالهم.

ولا يبعد عن ذلك الفتوى التي تحكم بنجاسة غير المسلمين[١]، مع ما تعنيه النجاسة من اجتناب كلّ ما لامسه برطوبة مسرية خشية تنجس بدن المسلم أو ثيابه أو مأكله ومشربه، ومع ما تخلقه في نفس المسلم من حاجز نفسي تجاه الآخر مشفوع بنظرة ازدرائية تتقزّز منه وتتعامل معه كما تتعامل مع الكلب أو الخنزير، ولاسيما عندما يقرأ المسلم العادي أو تتلى على مسامعه عبارة: «الكافر وأخواه الكلب والخنزير»[٢] الواردة في بعض الكتب الفقهية!

٢ ـ فتاوى الاستهانة بالآخر: دوافع ومنطلقات

وعلينا هنا أن نشير إلى أنّ تلك الفتاوى المتشددة إزاء الآخر والتي سنضعها على طاولة البحث العلمي النقدي، قد يكون لها ظروفها التاريخية وأسبابها المختلفة، والتي أسهمت في تكوين ذهنيّة فقهيّة معينة اقتنعت بهذه الفتاوى ودافعت عنها، وفيما يلي نحاول أن نشير إلى أبرز العوامل التي كان لها تأثير في تكوين هذه الذهنية وإنتاج هذا الفقه العدائي تجاه الآخر حتى لو كان الآخر مسالمًا وليس محاربًا:

أولًا: إنّ العلاقات الاجتماعية مع الآخر كانت على الدوام تتأثر بشكل كبير وبالغ بالظروف السياسية المحيطة بالدولة الإسلامية، وطبيعة علاقاتها مع الدول الأخرى، وهي علاقة اتسمت بطابع عدائي في معظم الأحيان ونشبت على ضوئها حروبٌ دامية وصراعات سياسية، وكل ذلك حمل غطاءً دينيًا وجرى باسم شرع الله تعالى، كما هو الحال في الحروب التي شنها

---

(١) هذه الفتوى مشهورة عند فقهاء الإمامية، بل ادُّعي عليها الإجماع، انظر: روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، للشهيد الثاني ج١ ص٤٣٨، ومسالك الأفهام ج١٢ ص٦٥.

(٢) الحدائق الناضرة، ج٥، ص٣٢٨، ورسائل فقهية لصاحب الجواهر، ص٢٧، وشرح نجاة العباد، ج١، ص١٤٦، إلى غيرها من الكتب الفقهية.

الأوروبيون (الفرنجة) تحت راية الصليب على بلاد المسلمين بهدف الوصول إلى الأراضي المقدسة، وهي حروب قد حفرت جروحًا عميقة في الذاكرة الإسلامية وعمّقت الفجوات الاجتماعية بين المسلمين وجيرانهم من غير المسلمين وتركت آثارًا سلبية على الاستقرار الاجتماعي، ولا سيما بملاحظة أنّ الصليبيين سعوا سعيًا حثيثًا لاستمالة الطوائف غير الإسلامية في البلاد الإسلامية التي احتلوها، مستغلين ـ مضافًا إلى عنصر اشتراكهم معهم في الدين ـ ما تعرض له هؤلاء من مظالم ونالهم من أذى، الأمر الذي جعل العلاقة بينهم وبين جيرانهم المسلمين مشوبة بالكثير من التوتر والانفعال والتخوين والاتهام، وترك بصمات وجراحات بليغة في اللاوعي الإسلامي وأسهم في بناء جدار الانغلاق على الذات وتكوين نظرة سوداوية حكمت العلاقة مع الآخر، وكان من الطبيعي أن ينتج عن هذه الأجواء السلبية التي أرخت بظلالها على العلاقة مع الآخرين ظهور تيارات ذات نزعة تصادمية مع الآخر، خاصّة أنّ سيل الظلامات التي تعرّض لها الإسلام والمسلمون من الآخر لم ينقطع إلى يومنا هذا. وهو ما انعكس على النظرة الفقهية نفسها، فجعلها نظرة متشددة إزاء الآخر، ونظّرت لشرعية إذلاله واحتقاره ولم تر بأسًا في سلبه الكثير من الحقوق الإنسانية.

وقد كانت مقتضيات السياسة و«ضروراتها» ومصالحها تدفع في كثير من الأحيان باتجاه شيطنة الآخرين وتبرير عداوتهم والإفتاء بوجوب حربهم وقتالهم، وهو ما يحقق للحاكم الكثير من المكاسب، ومنها الظهور بمظهر حامي حمى الديار والمدافع عن بيضة الإسلام، ومن هذه المكاسب أنّ الحرب توفر مصدرًا ماليًا كبيرًا للسلطة، من خلال الغنائم المختلفة وكذلك من خلال الجزية التي يدفعها أهل الكتاب إلى السلطة الإسلامية، وأذكر أنّي قرأت في بعض المصادر(١) أنّ بعض الولاة كان يحول دون دخول بعض

---

(١) رد على أهل الذمة ومن تبعهم، ص٤٠.

أهل الكتاب في الإسلام حرصًا على عدم انقطاع الجزية التي تؤمن له مصالحه!

ثانيًا: إنّ غياب النظرة المقاصديّة للدين والاستغراق في التعامل التجزيئي مع النصوص الدينية، وبتر الكثير منها من سياقاتها التاريخية لهو أمر يعبر دون شك عن جمود فقهي بيّن، وقد سمح بتحكم الرؤية الفقهية المتشددة إزاء الآخر الديني في عقول الفقهاء، وتجذرها. ومن مظاهر الجمود المشار إليه عدم التمييز بين النصوص التاريخية والنصوص المطلقة والعابرة للزمان والمكان، وهو ما لعب دورًا كبيرًا في تأبيد وترسيخ نمط خاص من العلاقة مع الآخر، ولا سيما إذا كان هذا النمط قد وضع أُسسه بعض كبار الصحابة، كما هو الحال في الوثيقة أو الاتفاقية التي وضعها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب مع نصارى الشام، فإنّها وعلى أهميتها التاريخية لا تمثل أصلًا حاكمًا في العلاقة مع الآخر، ولكن العقل الفقهي تعامل معها بوصفها أصلًا في صياغة العلاقة مع الآخر، وتحولت بنودها إلى أدلة شرعية للكثير من الفتاوى المتصلة بالآخر، مع أنّ الوثيقة ـ رغم أهميتها التاريخية ـ ليست صالحة للتعميم ولم يرد واضعها أن تكون كذلك.

إنّ فترة طويلة من الركود التي أصابت الفقه الإسلامي جعلته فقهًا جامدًا لا يشهد حيوية اجتهادية ولا تطورًا في فقه العلاقة مع الآخر، وهذا ما أشعر بعض النخب في مجتمعاتنا (وبعضهم ممن وصلوا إلى سدة الحكم في بلاد المسلمين)، أنّه فقه غير قابل للحياة وليس صالحًا لتدار سياسات الدول وقوانينها على ضوئه، ولا أن يتمَّ نظم شؤون الاجتماع والاقتصاد على أساسه، وترافق ذلك مع نشوء وصعود منظمات حقوقية ذات سطوة وهيمنة سادت في العالم منادية بحقوق الإنسان والمساواة بين الناس على اختلاف أديانهم.. الأمر الذي دفع بعض حكام المسلمين إلى اعتماد القوانين الوضعية في إدارة الدولة عوضًا عن الفقه الإسلامي، وربما أفرط بعضهم في تأثّره بالثقافة الغربية إلى حدِّ التماهي معها، معتبرًا أن الإسلام هو سبب

تخلفنا، فعمل على التخلص من كل ما يرمز إلى الإسلام، كما فعل أتاتورك في تركيا حيث حارب الكثير من الشعائر والمظاهر الإسلامية.

ثالثًا: الجهل والعصبية. ومن العوامل التي أعطت ـ بنسبة معينة ـ مقبولية وانتشارًا للفتاوى التي تستهين بالآخر وتنزع الحرمة عنه: الجهل بالآخر المختلف، والجهل كما عرفنا سابقًا يسمح بتشكل وبروز أفكار غير دقيقة عن الآخر وحمل تصورات سوداوية عنه بما يجعله دائمًا في موقع العدو الذي يكيد ويخطط ضد المجتمع المسلم، ويسعى في خرابه وإفساده، وإذا انضمت العصبية المذهبية أو الطائفية إلى الجهل زادته خطورة وحولته إلى جهل مقدس يرى صاحبه أن احتقار الآخر هو ممارسة دينية وعبادية ويتقرب إلى الله تعالى بها.

٣ ـ ملاحظات عامة على فتاوى الاستهانة بالآخر

وما نريد أن نثيره في المقام بشكل إجمالي أن الفتاوى المذكورة مع احترامنا للقائلين بها، ليست من المسلّمات الفقهية والضرورات التشريعية غير الخاضعة للنقاش، ولا تمثل الحقيقة المطلقة والصورة المثلى التي يريدها الإسلام للعلاقة مع الآخر، وإنّما هي اجتهادات توصل إليها هؤلاء الفقهاء نتيجة فهم معين للنصّ الديني، ومتأثرين بالعوامل المتقدمة التي انبثقت هذه الفتاوى في ظلالها. لذا يكون من حقّنا الدعوة إلى قراءتها من جديد، ولكنّنا ندعو إلى قراءتها مجدّدًا في السياق الذي يراعي الملاحظات المنهجية الآتية، وهي ملاحظات نرى ضرورة اعتمادها في دراسة هذه الفتاوى وأمثالها، تاركين الدخول في التفاصيل للبحوث الفقهية الآتية:

أولًا: إنّ دراسة هذه الفتاوى لا بدّ أن تتمّ في إطار الرؤية الإسلامية العامة التي تحدّد طبيعة العلاقة مع الآخر، ومن غير السليم دَرْسها بشكلٍ متناثر وبعيدٍ عن تلك الرؤية التي أسلفنا الحديث عنها. ومن اللازم أيضًا استنباط حكم العلاقة بالآخرين من مجمل النصوص والشواهد التي تسلّط

الضوء على الموضوع، بما في ذلك الشواهد التاريخية من سيرة النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام، وعدم الاكتفاء بالنصوص الخاصة الواردة في المسألة كما يحصل أحيانًا، وعلى سبيل المثال: عندما نلاحظ المعالجة الفقهية لحكم دخول غير المسلمين إلى المساجد، نجد تركيزًا على النصوص العامة أو الخاصة التي يستفاد منها المسألة مع إغفال شبه تام للشواهد التاريخية الكثيرة التي تتحدّث عن دخول المشركين أو أهل الكتاب إلى المسجد النبويّ وغيره، وعلى مرأى ومسمع من رسول الله ﷺ، كما حصل في قصة نصارى نجران وغيرها، ما سيأتي الحديث عنه في محله.

ثانيًا: ولا بدّ أيضًا من ملاحظة الوجوه أو الأبعاد المتعدّدة للنص الديني، فإنّ هذا النص ليس دائمًا في وارد إعطاء حكم تشريعي إلهي يكتسب صفة الدوام والاستمرارية، بل إنّه أحيانًا كثيرة يعالج مشاكل ظرفية ويقدّم لها حلولًا وتدابير مؤقتة، وقد طرح بعض الفقهاء هذا الوجه في النصوص التي استدلّ بها على نجاسة الكافر، حيث رأى أنّ النجاسة التي تدلّ عليها هذه النصوص «ليست من نسخ ساير النجاسات الناشئة عن قذارة الشيء، بل هي في الحقيقة تحريم سياسي من قبل شارع الإسلام ليتنفّر منه المسلمون..»(١)، ومع قطع النظر عن صحة استنتاجه في هذه المسألة بالخصوص وعن تتمة كلامه الذي لا يخلو من بعض الملاحظات، لكن المبدأ الذي ينطلق منه ـ من أنّ النبي ﷺ قد تصدر عنه أحكام سياسية ظرفية ـ هو مبدأ سليم.

وفي هذا السياق فإننا نلاحظ أنّ التشدد الذي تعامل به بعض الخلفاء مع الآخر، وعلى رأسهم الخليفة عمر بن الخطاب، كما يشي بذلك عهده إلى نصارى الشام، قد تحوّل إلى سنّة تحتذى من بعده، وقد لاحظنا التشدد عينه فيما صدر عن الخليفة الأموي عمر بن العزيز(٢)، وأصبح ما صدر عن

---

(١) التعليقة على العروة الوثقى للمنتظري، ج١، ص٥١.

(٢) انظر: ردّ على أهل الذمة ومن تبعهم، ص٣٩.

الأول منهما مصدرًا للفتوى الدينية ولا سيما عند القائلين بحجية قول الصحابي، مع أنّ ما صدر عنه في هذا الشأن هو تدبير استصلحه وارتآه وله ظروفه التاريخية.

ثالثًا: إنّ فتاوى القطيعة المشار إليها لم تستهد ـ فيما نرى ـ الكليّات المقاصدية، والأهم أنّه لم يُراع في عملية استنباطها التمييز الضروري بين صنفين من الأدلة: الصنف الأول: الأدلة التي تحدد طبيعة العلاقات مع الآخر في حالة الحرب، والصنف الثاني: هو الأدلة الواردة في بيان طبيعة العلاقات معه في حالات السلم، ونتيجة لهذا الخلط، تمّ تعميم أحكام الحرب والعداء مع الآخر إلى حالات السلم الاجتماعي. وهذه ملاحظة هامة جدًا ومراعاتها سوف تساعد على حلِّ الكثير من المشكلات العمليّة والعلميّة، وعلى رأس هذه المشكلات: توهم حصول التعارض بين النصوص الدينية، وتطبيق الفقيه لقوانين باب التعارض، مع أنّه بالالتفات إلى اختلاف الموضوع يندفع توهم التعارض.

(٤)
العلاقات الاجتماعية
مع الآخر الديني من منظار تاريخي

ومن المفيد في ختام هذا التمهيد أن نلقي نظرة على العلاقات الاجتماعية مع الآخر غير المسلم من زاوية تاريخية، لنتبيّن من خلال ذلك أنّها لم تكن بهذا السوء الذي قد تُصَوَّر عليه، وإنما شهدت مدًا وجزرًا، فثمة صورٌ وتجارب مؤلمة، ولكن يقابلها صور وتجارب مشرقة وطيبة وتصلح للبناء عليها.

١ ـ التعايش تاريخيًا في داخل المدن الإسلامية

والنقطة الأولى التي يجدر بنا الإشارة إليها في دراسة العلاقات المذكورة من الزاوية التاريخية، هي أنّ الدارس للتاريخ الإسلامي سيلاحظ أنّ غير المسلمين كانوا يعيشون مع المسلمين في المدن ذاتها ويتبادلون الصداقات والزيارات والعلاقات والأنشطة المختلفة، وكان ذلك حاصلًا في زمن النبي ﷺ قبل أن تنشب الحرب بينه وبين اليهود بسبب غدرهم، واستمر مناخ التعايش السلمي بعد ذلك في شتى المدن والقرى المنتشرة على رقعة العالم الإسلامي. لقد عاش المسلمون مع غيرهم في جوارٍ واحد تحت ظلال الدولة الإسلامية، وهذا أمر ثابت من الناحية التاريخية، ومن يراجع القوائم الإحصائية للوضع الديمغرافي الصادرة عن الدولة العثمانية مثلًا يجد أنّ غير المسلمين وتحديدًا اليهود والنصارى كانوا منتشرين في كثير من البلدان، ولهم وجود على امتداد رقعة العالم الإسلامي، سواء في بلاد

الشام أو مصر أو المغرب العربي، أو العراق، أو إيران أو البلاد التركية نفسها[١]. والتجاور المذكور كان في نفسه يعدّ دافعًا لنشوء علاقات اجتماعية مختلفة، وقد نظّم الإسلام هذه العلاقات وجعل للجار حقوقًا على جاره بصرف النظر عن هويته الدينية.

نعم، لقد عُرف عن غير المسلمين أنّهم كانوا يحبذون العيش في أحياء خاصة، عرفت فيما بعد بالحارات، ولا تزال حارة اليهود في دمشق أو في القاهرة أو حارة النصارى في القدس قائمة إلى أيامنا، لكنّ بعض حارات اليهود تحوّلت إلى أطلال خالية من سكانها بعد نشوء الكيان الإسرائيلي على أرض فلسطين وسعيه الحثيث في استقطاب يهود الدول العربية وتهجيرهم إلى الأرض المحتلة، ليبني الدولة الموعودة كما يزعم. وسكنى الجماعات غير الإسلامية في أحياء خاصة لم يكن ينطلق من خلفية دينية، بدليل أنّ الكثير من الجماعات القومية كانت أيضًا تفضل لأتباعها السكن في أماكن خاصة، كما أنّه لم ينطلق من سياسة عزلٍ مارسها المسلمون بحقهم، فضلًا عن أن تكون نتيجة إرشاد من النبي ﷺ، وإنما كانت نتيجة رغبة معروفة عند الجماعات ذات اللون الواحد دينيًا أو عرقيًا أو قبليًا في أن يسكن أبناؤهم في بيوت أو أحياء متجاورة، بل إنّ دعوة بعض رجال الدين المتأخرين[٢] إلى عزلهم لم يُستجب لها وبقي التعايش معهم داخل المدينة الواحدة قائمًا ومستمرًا إلى يومنا هذا، وهذا شاهد على أنّهم كانوا يتحركون بحرية خارج حدود الأحياء ويتعاملون مع المسلمين ويخالطونهم.

(١) ينقل بعض الباحثين، عن العديد من المصادر الغربية والتركية أنّه «في عام ١٤٧٨ م كان في إسطنبول ٩٥١٧ أسرة مسلمة في مقابل ٥١٦٢ أسرة مسيحية، و١٦٤٧ أسرة يهودية، وفي بداية القرن السادس عشر كان بالمدينة ٨٠,٠٠٠ أسرة يمثل المسلمون نسبة ٥٨,٣ والمسيحيون نسبة ٣١,٦١٪، واليهود نسبة ١٠,٠٨٪»، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص٣١٠.

(٢) لاحظ نصائح الإمام الخريشي لولاة أمور المسلمين، ص١٣٥.

كما أنّ الأنشطة التجاريّة والاقتصادية المشتركة كانت سببًا لنشوء علاقات اجتماعية مختلفة مع الآخر، حيث تتكون نتيجة ذلك صداقات وتنشأ مصاهرات، فإن التشريع الإسلامي لم يكن ـ على أشهر الأقوال ـ يمنع من زواج المسلم من الكتابية.

كما أن غير المسلمين قد عملوا ـ بذكاء ـ ليكونوا حاجة للمسلمين، على أكثر من صعيد، فكانوا يحتكرون إلى حد كبير معرفة بعض الصنائع والمهن، من قبيل مهن الترجمة والطب والصيدلة والتنجيم(١)، وهذا ما جعلهم يحتلون مواقع داخل المجتمع الإسلامي، وصولًا إلى رأس السلطة.

وعلينا أن لا نغفل أنّ وجود بعض المدن المقدسة عند كافة أتباع

(١) لقد كان رئيس منجمي المهدي العباسي: توفيل بن توما الرهاوي نصرانيًّا، «وكان توفيل على مذهب الموارنة الذين في جبل لبنان من مذاهب النصارى»، تاريخ مختصر الدول، ص١٢٧. ومن أطباء الرشيد: بختيشوع بن جيورجيس، راجع المصدر نفسه، ص١٣٠. وكذلك ابنه جبريل، المصدر نفسه، ص١٣١. ومن أطبائه: يوحنا بن ماسويه النصراني السرياني، «ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة، وخدم الرشيد ومن بعده إلى أيام المتوكل»، المصدر نفسه، ص١٣١، ومنهم: صالح بن بهلة، المصدر نفسه، ص١٣٢. ومن منجمي المأمون: «ما شاء الله اليهودي، كان في زمن المنصور وعاش إلى زمن المأمون»، المصدر نفسه، ص١٣٦. «وفي أيام المتوكل اشتهر حنين بن إسحاق الطبيب النصراني العباديّ ونسبته إلى العباد وهم قوم من نصارى العرب من قبائل شتى اجتمعوا وانفردوا عن الناس في قصور ابتنوها بظاهر الحيرة، وتسموا بالعباد لأنّه لا يضاف إلّا إلى الخالق، وأما العبيد فيضاف إلى المخلوق والخالق، وكان إسحاق والد حنين صيدلانيًا بالحيرة... ولم يزل أمر حنين يقوى وعلمه يتزايد وعجائبه تظهر في النقل والتفاسير حتى صار ينبوعا للعلوم ومعدنا للفضائل»، المصدر نفسه، ص١٤٤. ومن الأطباء أيضاً «حبيش بن الحسن الأعسم وكان نصرانيا، وأحد تلاميذ حنين، والناقلين من السرياني إلى العربي، وكان حنين يقدمه ويعظمه ويصفه ويرضى نقله»، فهرست النديم، ص٣٥٥. ومن أشهر الأطباء والفلاسفة: «قسطا بن لوقا البعلبكي قال سليمان بن حسان أنّه مسيحي النحلة طبيب حاذق نبيل فيلسوف منجم عالم بالهندسة والحساب قال وكان في أيام المقتدر بالله» عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٣٢٩. ومن المنجمين ثابت بن قرّة بن مروان الصابئ الحرّاني نزيل بغداد، والذي كان قريبًا من المعتمد العباسي، تاريخ مختصر الدول، ص١٥٣، إلى غير ذلك.

الشرائع السماوية الثلاث كان يفرض نوعًا من التعايش فيما بينهم في تلك المدن، عنيت بذلك مدينة القدس، فقد احتضنت هذه المدينة المقدسة تاريخًا مجيدًا، وفيها لكل جماعة دينية مقدساتها ومعابدها، ووجود الأماكن المقدسة المشتركة هو أمر حصل في الكثير من المراقد المنسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام(١).

٢ ـ نظام الذمة وحماية الأقليات

ولو أننا تطلعنا إلى العلاقات الاجتماعية مع الآخر من زاوية تأثرها إيجابًا أو سلبًا بنظام الذمة الذي حكم العلاقات مع أهل الكتاب، فإنّنا نعتقد ـ وبصرف النظر عما إذا كان هذا النظام هو الصيغة الوحيدة والمتعينة أو المثلى في الفقه الإسلامي لإدارة وتنظيم العلاقات مع الآخر مما سيتكفل به الباب الذي سوف نخصصه للبحث عن فقه العلاقات السياسية مع الآخر ـ أنّ النظام المذكور من الزاوية التاريخية، كان له دور إيجابي في حماية الآخر وفي استقامة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية معه.

وإذا كان البعض قد وسم هذا النظام بأنّه نظام غير منصف للآخر، وأنه أتاح التعامل معه بدونية، وجعل أهل الكتاب مواطنين من الدرجة الثانية حتى غدا مصطلح الذميّة السياسية مستفزًا للكثيرين كونه يرمز إلى حقبة تاريخية غير سوية، لكنّ الحقيقة أنّه إذا ما تمّ تقييمه بوضعيته التاريخية، قياسًا على أنظمة الحكم المعروفة تاريخيًا في التعامل مع الآخر، فيمكننا القول: إنّه كان من النظم القليلة التي حمت الجماعات الأخرى التي تختلف مع هوية النظام الحاكم الدينية أو القومية. إنّ كثيرًا من الأنظمة الحاكمة في التاريخ لم تعترف بالآخر وبهويته وحضارته ودينه، ولم تملك مثل هذه

(١) يوجد مرقد ينسب إلى «النبي أيلا»، في سهل البقاع، وهو موضع إجلال كل من المسلمين الشيعة والمسيحيين، وينذر الطرفان له النذورات ويزورونه.

الرحابة التي وفرها نظام الذمة في التعامل مع أهل الكتاب، حيث جعلهم في حماية المسلمين وفي ذمتهم ورعايتهم، مقابل ضريبة خاصة يؤدونها، وهي ضريبة الحماية.

إنّ نظام الذمة الذي يرجمه الكثير اليوم بالحجارة قد وفر حماية للجماعات والطوائف غير الإسلامية وجعلها تعيش بأمن وسلام طيلة هذه المدة الطويلة من الحكم الإسلامي، وكان حال تلك الطوائف أفضل بكثير من حال بعض الفرق الإسلامية التي عانت الظلم والاضطهاد من السلطة الإسلامية في شتى الدول المتعاقبة، بسبب خلافها المذهبي مع الحاكم.

وقد اعترف الكثيرون بأنّ الفاتح المذكور كان إلى حدٍّ كبير وبيّن ينتهج سياسة الرفق وسبيل التسامح مع أهل البلاد التي افتتحها، يقول «راسل» المفكر والفيلسوف الإنكليزي المعروف في كتابه «السلطان» في فصل: «العقائد منابع السلطان»: «لا ريب أنّ الديانة التي جاء بها محمد كانت عنصرًا أساسيًا في النجاح الذي حققته بلاده وحقّقه قومه.. وقد أظهر المسلمون منذ بداية عهدهم تسامحًا في التعامل مع المسيحيين الذين أخضعوهم... ولا ريب أنّ الفضل في سهولة فتوحاتهم واستقرار إمبراطوريتهم يعود إلى هذا التسامح الذي يبدو بارزًا إذا ما قورن بالحماسة التعسفيّة الاضطهادية التي عرفت بها الكنيسة الكاثوليكية»[1].

ويقول الكاتب اللبناني المسيحي أمين معلوف في اعتراف صريح بهذه الحقيقة: «لا توجد ديانة معصومة عن التعصّب، ولكننا لو قمنا بمحصّلة هاتين الديانتين «الغريمتين» ـ يقصد المسيحية والإسلام ـ لوجدنا أنّ الإسلام ليس سيئًا لهذه الدرجة. ولو كان أسلافي مسلمين في أرض قد اجتاحتها الجيوش المسيحية، بدلًا من أن يكونوا مسيحيين في بلاد غزتها الجيوش المسلمة، لا أعتقد أنّهم كانوا سيستمرون في العيش طوال أربعة عشر قرنًا

(١) نقل ذلك عنه الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه: في ظلال نهج البلاغة، ج٣، ص١٩٩.

في مدنهم وقراهم، محافظين على ديانتهم. فماذا كان مصير مسلمي إسبانيا؟ وماذا حلَّ بمسلمي صقلية؟ لقد أُبيدوا عن بكرة أبيهم، وذُبحوا وأُرغموا على سلوك طريق المنفى أو جرى تنصيرهم بالقوّة. لقد تميّز الإسلام، منذ بداياته، بقدرة لافتة على التعايش مع الأديان الأخرى. ففي أواخر القرن الماضي، كانت إسطمبول عاصمة الدولة الإسلامية العظمى، تضم أغلبية من غير المسلمين، جلُّهم من اليونان والأرمن واليهود. فهل يسعنا أن نتصوّر، في الفترة نفسها، عددًا لا بأس به من غير المسيحيين، مسلمين كانوا أم يهودًا، يعيشون في باريس أو لندن أو فيينا أو برلين؟ وحتى اليوم لا يزال الكثير من الأوروبيين يمتعضون لسماع صوت المؤذن في مدنهم»[١].

أقول: ولو أجرينا مقارنة بين ما كان عليه وضع أهل الكتاب في بلاد الشام مثلًا تحت الحكم الروماني أو الفارسي وذلك قبل الفتح الإسلامي وما غدا عليه وضعهم بعد الفتح لاتضحت سياسة الاعتدال التي انتهجها المسلمون معهم، فقد كان المسيحيون محرومين من حقوقهم الدينية في العهدين المذكورين، بينما وفّر لهم الإسلام هذه الحقوق، ومن هنا نظر الكثير من نصارى الشام إلى الفاتح الإسلامي بصفته منقذًا على حدّ تعبير أحد الأساقفة، الذي قال: «.. إنّ إله الانتقام إذْ رأى خبث الرومان وأذاهم، والذين حيثما كانوا يسيطرون، ينهبون بوحشية كنائسنا وأديرتنا ويقضون علينا بلا شفقة، أرسل إلينا من الجنوب أبناء إسماعيل لإنقاذنا منهم..»[٢].

لقد كانت رؤية المسلمين على مرّ التاريخ أن حفظ الآخر الذمي هو حفظ لذمة رسول الله ﷺ والوفاء لهم هو وفاء بعهد الإسلام، وهذا الأمر رعته وحفظته حتى الفرق والجماعات الدينية المتشددة والتي عرفت بممارسة العنف وحمل السلاح في وجه المسلمين، عنيت بذلك فرقة الخوارج، فقد

---

(١) الهويات القاتلة، ص٨٢ و٨٢.

(٢) وعود الإسلام، لروجيه غارودي، ص٤٠.

كانوا يحرصون على عدم التعرض لأهل الذمة في الوقت الذي استباحوا فيه دماء بعض المسلمين، وقد نقلت حادثة تاريخية عن بعضهم تقول: أنّهم «أصابوا في طريقهم مسلمًا ونصرانيًا، فقتلوا المسلم، لأنّه عندهم كافر! إذ كان على خلاف معتقدهم، واستوصوا بالنصراني، وقالوا: احفظوا ذمة نبيّكم»(١)، ومن أغرب أفعالهم أنّهم في الوقت الذي أقدموا على قتل عبد الله بن الصحابي الجليل خباب بن الأرت، استنكروا إقدام أحدهم على قتل خنزير لرجل من أهل الذمة، وقالوا له: «هذا فساد في الأرض، فأتى صاحب الخنزير فأرضاه من خنزيره!»(٢).

٣ ـ صور مشرقة ومتبادلة

بالإضافة إلى الصورة العامة المتقدمة، فإنّ بالإمكان رصد شواهد تاريخية كثيرة تعزز ما استنتجناه، وتعدّ ردًا جيدًا على المبالغة ومجانبة الحقيقة في الحديث عن قتامة الصورة التاريخية للعلاقات بين المسلمين وغيرهم، وقد تصل المبالغة عند البعض إلى حد تشويه الحقائق وقلبها وتضخيم الجانب المأساوي والمظلم منها، ناسيًا أو متناسيًا الصور المضيئة، لذا كان من المناسب أن نسلط الضوء على الجانب المشرق والذي يمثل الصورة الناصعة لما يفترض أن تكون عليه العلاقات الإنسانية، وهو خير شاهد على أن التعايش تمّ تجسيده على أرض الواقع تاريخيًا.

أولًا: صور من تعامل المسلمين مع غيرهم

ولسنا هنا بصدد ذكر النماذج المعصومة المأثورة عن سيرة النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، فهذه النماذج سيأتي الاستشهاد بها في سياق هذه

(١) الكامل في التاريخ، ج٢، ص١٢٢.

(٢) تاريخ الطبري، ج٤، ص٦١، وأنساب الأشراف، ج٢، ص٣٦٨، والكامل لابن الأثير، ج٣، ص٣٤٢، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، ج١، ص١٢٦.

البحوث، وهي في جانب كبير منها ليست مجرد تجارب تاريخية، بل إنها تمثّل قاعدة تُقتفى ومقياسًا يُحتذى، لأنّها نابعة من مصدر الشرعية الإسلامية، وإنما نكتفي هنا بذكر النماذج المأثورة من سيرة المسلمين العاديين، ومن أروع وأبلغ النماذج في هذا المجال:

أ ـ ما نقله ابن كثير الدمشقي في البداية والنهاية متحدثًا عما جرى في المسجد الذي عرف بعد ذلك بالمسجد الأموي في دمشق والذي كان في الأصل كنيسة، ثم أصبح معبدًا مشتركًا نصفه للمسلمين ونصفه الآخر للنصارى، يقول: «وكان المسلمون والنصارى يدخلون هذا المعبد من باب واحد، وهو باب المعبد الأعلى من جهة القبلة، مكان المحراب الكبير الذي في المقصورة اليوم، فينصرف النصارى إلى جهة الغرب إلى كنيستهم، ويأخذ المسلمون يمنة إلى مسجدهم»[١].

ب ـ روي أنّه لما قاتل القائد العباسي صالح بن علي مسيحيي جبل لبنان وأجلاهم بسبب نكث بعضهم بالعهد، احتج الإمام الأوزاعي على ذلك واستنكره وكتب[٢] له رسالة جاء فيها: «وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئًا لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ما قد علمت، فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة، حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم؟! وحكم الله تعالى أن لا تزر وازرة وزر أخرى، وهو

(١) البداية والنهاية، لابن كثير، ج٩، ص١٦٥.

(٢) وهذا الموقف وغيره ترك له في النفوس مكانة عظيمة، فلما توفي مشى النصارى في جنازته، فعن سالم بن المنذر قال: «لما سمعت الصيحة بوفاة الأوزاعي خرجت وأول من رأيت نصراني قد ذرّ على رأسه الرماد، فلم يزل المسلمون أهل بيروت يعرفون ذلك له، وخرجت في جنازته أربع أمم ليس منها واحدة مع صاحبتها وخرجنا يحمله المسلمون وخرجت اليهود في ناحية والنصارى في ناحية والقبط في ناحية»، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي، ج١، ص٢٠٢.

أحقّ ما وقف عنده واقتدى به، وأحقّ الوصايا أن تحفظ وترعى وصية رسول الله ﷺ فإنه قال: من ظلم معاهدا وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه»[١].

ت ـ ومن النماذج الطيبة التي تعكس الروحية السامية والتسامحيّة التي كان عليها الروّاد الأوائل حتى في ظل عمليات الفتح: ما روي من أن الذين فتحوا أفريقيا «كانوا يتخيرون أحيانًا المواقع التي بها كنيسة ـ مثلًا ـ فيتخذون من جوارها مدينة يتخذونها حاضرة أو عاصمة لحكمهم، كمدينة تونس.. سميت كذلك لأنّ عقبة بن نافع الفهري فاتح المغرب كان يسمع قرب معسكره أنغام القسس وهم يترنمون في الليل بترانيمهم فقال: هذه البقعة تؤنس فسميت كذلك»[٢].

ثانيًا: صور عن تعامل غير المسلمين مع المسلمين

وفي المقابل نجد صورًا مشرقة ومواقف نبيلة من تعامل أهل الكتاب وخصوصًا المسيحيين منهم مع المسلمين، وقد حدّثنا القرآن الكريم عن قرب النصارى عاطفيًا من المسلمين قال سبحانه: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَـٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢].

ومن أبلغ الصور التاريخية التي تعكس هذه الروحية ما يذكره الرحّالة الشهير ابن جبير في رحلته من «أنّ النصارى المجاورين لجبل لبنان[٣] إذا

---

(١) فتوح البلدان، ج١، ص١٩٢.

(٢) المجموع للنووي، ج١٤، ص٢٨٥.

(٣) عرف عن جبل لبنان تاريخيًا أنّه كان مقصد الزهاد والمنقطعين إلى الله تعالى، ويروى خبر عن رسول الله ﷺ يشير إلى هذا الأمر، فقد روى ابن فهد الحلي، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «طوبى يا أبا ذر لو أن أحدًا منهم يصلي ركعتين في أصحابه أفضل عند الله من رجل=

رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم ويقولون: هؤلاء ممن انقطع إلى الله تعالى فتجب مشاركتهم»(١).

ثالثًا: المظالم المشتركة

وتجدر الإشارة إلى أنّ الكثير من المظالم التي وقعت على أهل الذمة من قبل بعض الولاة المسلمين كان يقع نظيرها وأشد منها على المسلمين، وبالأخص الفرق التي تختلف مع السلطة اختلافًا مذهبيًا، ويحكى أنّه في الزمن الذي اشتدت فيه شوكة الوزير البويهي ومارس الظلم والتعسف على الرعية ومصادرة أموال العامة على اختلاف هوياتهم الدينية، «كثر الدعاء عليه في المساجد الجامعة وفي الكنائس والبيع وفي المحافل والمجالس»(٢).

ويذكر المقريزي في «اتعاظ الحنفا» أنّه في سنة **٣٦٣** هـ ولشدة الاضطرابات التي عمّت في مدينة دمشق: «فتح المسلمون المصاحف، والنصارى الإنجيل، واليهود التوراة، واجتمعوا بالجامع وضجوا بالدعاء وداروا بالمدينة وهي منشورة على رؤوسهم»(٣).

=يعبد الله في جبل لبنان عمر نوح»، التحصين، ص**٢٥**، وتذكر بعض الأخبار أنّ عيسى وأمه مريم عليهما السلام، التجآ إلى جبل لبنان بهدف الانقطاع إلى الله تعالى والعبادة، انظر: شجرة طوبى، ج**٢**، ص**٤٣٨**، وتعزو بعض الأخبار هذه الصفة إلى تاريخ أسبق من ذلك، ففي الخبر: «أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام أن يسافر إلى جبل لبنان ويلاقي عبدًا من عباده..»، واستمر هذا إلى العهد الإسلامي، فكان بعض الزهاد المسلمين يقصدون جبال لبنان للانقطاع إلى الله تعالى فيه، كما تشير عبارة ابن بطوطة في المتن، وكان البعض يقصد جبل لبنان بهدف لقاء العباد، انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ج**٦٧**، ص**٢٦٣**، متحدثًا عن سنة **٣١٨**. وعن إبراهيم بن أدهم قال: «وقفت على راهب في جبل لبنان فناديته فأشرف عليّ فقلت له عظني..»، المصدر نفسه، ج**٦**، ص**٣٤٥**. والشواهد على ذلك كثيرة.

(١) رحلة ابن جبير، ص**٢٣٤**.

(٢) تجارب الأمم، ج**٦**، ص**٣٥٠**.

(٣) اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، ج**١**، ص**٢١٣**.

الباب الأول:

حكم الآخر
من حيث الطهارة والنجاسة

- **الفصل الأول:**
  نجاسة الآخر: تعريفها والاتجاهات الفقهية إزاءها

- **الفصل الثاني:**
  نجاسة الآخر على طاولة البحث التحقيقي

حكم الآخر من حيث الطهارة والنجاسة

إنّ مسألة نجاسة الآخر أو طهارته، هي من المسائل التي تكتسب أهمية استثنائية، وتكمن أهميتها ـ بالإضافة إلى كونها مسألة ابتلائية لملايين المكلفين من المسلمين الذين يخالطون غير المسلمين ـ أنّها تعكس نظرتنا تجاه الإنسان الآخر، الذي نلتقي معه في الإنسانية ونعيش معه على هذا الكوكب، ونحن مدعوون قرآنيًا للتحاور والتقارب معه، فهل هو فعلًا إنسان محكومٌ بأنه نجس العين نجاسةَ الكلب والخنزير؟!

ولا يخفى أنّ الحكم بنجاسة الآخر غير المسلم له تأثيره الكبير على الحياة ببعديها العملي والنظري، فمن الناحية النظرية تعكس فتوى النجاسة رؤيتنا عن الآخر ونظرتنا إليه، حيث إننا وفقًا لهذه الرؤية نقول للآخرين: أنتم نجسون قذرون، وحالكم في ذلك حال الكلب والخنزير، هذا تصورنا عنكم، وهذه الفتوى ـ بطبيعة الحال ـ ستكون ذات تأثير نفسي وفكري كبير على هؤلاء، وعلى نظرتهم إلينا ولديننا ومدى تقبلهم وتفاعلهم مع طرحنا الديني. إنّ شخصًا تحكم بنجاسته، لأنّه لم يولد مسلمًا وقبل أن تقيم عليه الحجة أو تحاوره، هو شخص قد يدفعه ذلك لمعاداتك، وكأنك تضع بينه وبين الإسلام حاجزًا، ولن تنفع عندها دعوات الحوار والتلاقي والتعايش! وأما من الناحية العملية، فهذه الفتوى لها تأثيرها المباشر على العلاقات الاجتماعية مع الآخرين، فالقول بنجاستهم ـ لو تم دليله ـ سوف يؤسس للقطيعة العملية معهم، إذ من الصعوبة بمكان أن تتعايش مع شخص محكوم بالنجاسة، والمسلم هو الذي سيعيش في ظل هذه الفتوى حالة من الإرباك

المستمر. قال الشيخ محمد جواد مغنية: «وأحدث القول بنجاسة أهل الكتاب مشكلة اجتماعية للشيعة، حيث أوجد هوة سحيقة عميقة بينهم وبين غيرهم، وأوقعهم في ضيق وشدة، بخاصة إذا سافروا إلى بلد مسيحي كالغرب، أو كان فيه مسيحيون كلبنان، وبوجه أخص في هذا العصر الذي أصبحت فيه الكرة الأرضية كالبيت الواحد، تسكنه الأسرة البشرية جمعاء»[1]، ولذا ارتأينا بحث هذه المسألة هنا من خلال الفصلين التاليين:

الفصل الأول: نجاسة الآخر: تعريفها والاتجاهات الفقهية إزاءها.

الفصل الثاني: دراسة القول بالنجاسة، من خلال محطات ثلاث: وهي نجاسة الكتابي، نجاسة المشرك، نجاسة الناصبي.

---

(١) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص٣١.

الفصل الأول
نجاسة الآخر:
تعريفها والاتجاهات الفقهيّة إزاءها

ما المقصود بالنجاسة؟ وهل للشارع اصطلاح خاص فيها يختلف عن المعنى اللغوي والعرفي؟

١ ـ النجاسة لغة واصطلاحًا

نبدأ ببيان المعنى اللغوي للنجاسة، ثم ننطلق لبيان المعنى الاصطلاحي:

أ ـ النجاسة لغة

المستفاد من كلام اللغويين أنّ النجاسة بمعنى القذارة، قال ابن فارس: «(نجس) النون والجيم والسين أصل صحيح يدل على خلاف الطهارة. وشيء نجس، ونجس قذر، والنجس القذر، وليس ببعيد أن يكون منه قولهم: الناجس: الداء لا دواء له، قال ساعدة الهذلي:

والشيب داء نجيس لا دواء له

للمرء كان صحيحًا صائب القحم

كأنه إذا طال بالإنسان نجسه [أو نجسه]، أي قذره أو قذره.

أما التنجيس فشيء كانت العرب تفعله، كانوا يعلّقون على الصبي شيئًا يعوذونه من الجن، ولعل ذلك عظم أو ما أشبهه، فلذلك سمي تنجيسًا.

قال: وعلق أنجاسًا على المنجس»[١]. وإنما علقوا ذلك على الصبي «ليطرد الجن لنفرتها عن الأقذار»[٢].

وقال ابن منظور: «النَّجْسُ والنِّجْسُ والنَّجَسُ: القَذِرُ من الناس ومن كل شيء قَذِرْتَه. ونَجِسَ الشيءَ، بالكسر، يَنْجَسُ نَجَسًا، فهو نَجِسٌ ونَجَسٌ، ورجل نَجِسٌ ونَجَسٌ، والجمع أَنْجاسٌ، وقيل: النَّجَسُ يكون للواحد والاثنين والجمع والمؤنث بلفظ واحد، رجل نَجَسٌ ورجلان نَجَسٌ وقوم نَجَسٌ. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]؛ فإذا كَسَرُوا ثَنَّوْا وجَمَعوا وأَنَّثوا فقالوا أَنْجاسٌ ونِجْسَةٌ، وقال الفرّاء: نَجَسٌ لا يجمع ولا يؤنث. وقال أَبو الهيثم في قوله: إنما المشركون نَجَسٌ؛ أَي أَنْجاسٌ أَخباث. وفي الحديث: أَن النبي ﷺ، كان إذا دخل الخلاء قال: اللهم إِني أَعوذ بك من النَّجْسِ الرِّجْس الخَبيثِ.. وفي الحديث عن الحسن في رجل زنى بامرأَة تزوجها فقال: هو أَنْجَسَها وهو أَحق بها والنَّجِسُ: الدَّنِس»[٣].

وقال الراغب الأصفهاني: «النَّجاسة: القَذَارة، وذلك ضرْبان: ضرْب يُدْرَك بالحاسّة، وضرْب يُدْرَك بالبصيرة، والثاني وصف الله تعالى به المشركين فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] ويقال: نَجَّسَه. أي: جعله نَجِسًا، ونَجَّسَه أيضًا: أَزَالَ نَجَسَه، ومنه تَنْجِيسُ العَرَب، وهو شيءٌ كانوا يفعلونه من تعليق عَوَذَةٍ على الصَّبيِّ ليدفعوا عنه نجاسةَ الشَّيطان، والنَّاجِسُ والنَّجِيسُ: داءٌ خبيثٌ لا دواءَ له»[٤].

يتضح من كلمات اللغويين:

أولًا: أنّ النجاسة بمعنى القذارة، وهي ما يقابل الطهارة، والنَّجَس

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٩٤.

(٢) أساس البلاغة للزمخشري، ص٩٣٧.

(٣) لسان العرب، ج٦، ص٢٢٦.

(٤) مفردات الراغب الأصفهاني، ص٤٨٣.

مصدر. والنَّجِس صفة. والتنجيس: جعل شيء نجسًا، ومنه التنجيس في التعويذ الذي هو تعليق عظم أو غيره على الصبي لدفع نجاسة الشيطان عنه، ومنه أطلق النجس أيضًا على الدواء، كما قال ابن فارس: «وليس ببعيد أن يكون منه قولهم الناجس: الداء لا دواء له.. كأنه إذا طال بالإنسان نجس، أي قذره»، أما إطلاق التنجيس على إزالة النجاسة فخلاف القاعدة، لأنّ التفعيل يلاحظ فيه نسبة الفعل إلى المفعول.

ثانيًا: أنّ الكلمة بحسب معناها الأولي، أريد بها القذارة المادية، ثم توسعوا في الاستعمال فأطلقوا النجس على القذر المعنوي، كما في نجاسة الشيطان وكذا نجاسة المرأة التي زُني بها حيث قال الحسن: هو (أي الزاني) أنجسها، فوصفها بالنجاسة، ونجاستها ليست مادية بل معنوية. ولذا صح تصنيف النجاسة إلى صنفين: القذارة المادية، وهي التي تدرك بالحاسة، والقذارة المعنوية. والتوسع في الاستعمال اللغوي من الأمور المحسوسة إلى الأمور المعنوية هو ظاهرة لغوية معروفة وله نظائر كثيرة.

ب ـ المعنى الاصطلاحي

وأما المعنى الاصطلاحي للنجاسة فيمكن بيانه من خلال النقاط التالية:

أولًا: لم يظهر من نصوص الكتاب والسنة أنّ الشارع أعطى النجاسة تفسيرًا مغايرًا للمعنى العرفي، بل الظاهر أنّه أخذ النجاسة بمعناها العرفي موضوعًا لبعض الأحكام الشرعية، ولذا فلا يمكننا أن نوافق على ما قيل من أنّ النجاسة مجهولة الكنه، وهو ما ذهب إليه المحقق الهمداني: قال: «أمّا النجاسة فهي لغة: القذارة. وفي عرف الشارع والمتشرّعة: قذارة خاصّة مجهولة الكنه لدينا اقتضت وجوب هجرها في أمور مخصوصة، فكلّ جسم خلا عن تلك القذارة فهو طاهر نظيف شرعًا»[(١)].

---

(١) مصباح الفقيه، ج٧، ص٧.

وتعليقنا على كلامه: أنّه ليس بالضرورة أن يكون للنجاسة حقيقة واقعية مجهولة، بل النجاسة في أكثر النجاسات ظاهرة في القذارة العرفية، «غاية الأمر الشارع قد أثبتها لبعض ما لم يكن كذلك عند العرف ونفاها عن بعض ما يكون كذلك عرفًا»(١)، فتكون النجاسة هي القذارة، وهذا واضح في نجاسة كلٍّ من الدم والمني والبول والغائط، ونجاسة الخنزير لا يبعد أنها كذلك، فإنّ الخنزير حيوان معروف بقذارته، والكلب قد يكون كذلك، وأمّا الكافر فلا يبعد ـ في حال ثبوت نجاسته الماديّة ـ أنّ الشارع جرى في حكمه بنجاسته ـ مع أنّه قد يكون خاليًا من القذر ـ على طريقته التوسعية (الحكومة) في إثبات المفهوم لما لا يراه العرف داخلًا فيه أو لا يتنبه لدخوله فيه، وأما إذا لم تتم نجاسة الكافر المادية فيكون مبرر إطلاق وصف النجاسة عليه هو إلحاق النجاسة المعنوية بالنجاسة المادية، أو يكون الغرض التنفير من العلاقة معه(٢) كما ينفر الإنسان عن القذر، بناءً على من يرى أن النجاسة هدفها التنفير عنه.

ثانيًا: نجاسة الكافر في مصطلح مشهور الفقهاء، هي نجاسة ذاتية وليست عرضية، ومادية وليست معنوية، فالكافر نجس العين(٣)، «فلا يطهره الغسل»(٤)، حاله في ذلك حال الخنزير الذي لا يطهره شيء إلّا بارتفاع الاسم عنه، بحيث استحال شيئًا آخر، ونجاسة العين، تعني نجاسة ذات

(١) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ٢، ص١٨٤.

(٢) قال الشيخ المنتظري: «إنّ نجاسة الكافر على القول بها ليست من سنخ ساير النجاسات الناشئة عن قذارة الشيء، بل هي في الحقيقة تحريم سياسي من قبل شارع الإسلام ليتنفر منه المسلمون ويحرموه من العِشرة حتى ينوي هو ولا يقع المسلمون في حبال مكائده وشبهاته» التعليقة على العروة الوثقى، ص٦١.

(٣) قال المحقق الحلي: «الكافر نجس العين عند علمائنا كافة»، المعتبر في شرح المختصر، ج١، ص٢٧٣، وهكذا اعتبر الكافر نجس العين في كلمات فقهاء آخرين، انظر: منتهى المطلب، ج٣، ص١٦٩.

(٤) المعتبر، ج١، ص٣٢٨.

الشيء بعرقه ولعابه وكل رطوباته بما تحله الحياة من أجزائه وما لا تحله الحياة، كالشعر[١]، مع مسِّه برطوبة، وبعضهم عبّر عنه بأنّه نجس الحكم[٢]. وسوف نرى إن كان ما تبنوه صحيحًا أم لا؟

ثالثًا: إنّ بعض الفقهاء يستخدم مصطلح نجس العين على مثل الخنزير، أما الكافر فيصطلح عليه بـ «نجس الحكم»، يقول السيد المرتضى: «والذي يدور بين الفقهاء في قولهم: «نجس العين» و«نجس الحكم» محمول على ضرب من تعارفهم، وهو أن كل ما حكم بنجاسته في حال الحياة وحال الموت ولم يتغير أجزاء هذا الوصف عليه قالوا «نجس العين» كالخنزير. وما اختلف حاله فحكم عليه في بعض الأحوال بالطهارة وبعض الأحيان بالنجاسة قالوا: «نجس الحكم». ألا ترى أن ما تقع عليه الذكاة كالشاة وغيرها يحكم بطهارته حيا وبنجاسته إذا مات، والكافر يحكم بنجاسته في حال كفره وبطهارته عند إسلامه، فأجروا على ما اختلف حاله بأنه نجس الحكم، وعلى ما لزمته صفة النجاسة في جميع الأحوال بأنه نجس العين. وقد علمنا أن الجنب يجري عليه الوصف بأنه غير طاهر، ومعلوم أن نجاسته حكمية. وأمثال هذا يتسع، والمذكور منه فيه كفاية»[٣].

أقول: يمكن التعليق على كلام السيد المرتضى: أن الكافر حتى وفق اصطلاحه يمكن عدّه نجس العين، لا نجس الحكم، لأنّه ما دام كافرًا فهو يبقى نجسًا، وأما إذا أسلم فقد تغير الموضوع، فينتفي الحكم لذلك. وكيف كان فهذه مجرد اصطلاحات ولا يهمنا الوقوف عندها كثيرًا بعد أن اتضح ما

---

(١) حول نجاسة الشعر من نجس العين، راجع: منتهى المطلب، ج٣، ص٣١٧. وقال العلامة الحلي: «وما لا تحله الحياة كالصوف، والشعر، والوبر، والظفر، والظلف، والعظم، والريش، ليس بنجس من حي أو ميت، إذا لم يكن الأصل نجس العين، كالكلب والخنزير والكافر»، نهاية الأحكام، ج١، ص٢٦٩.

(٢) الوسيلة لابن حمزة، ص٧٣.

(٣) رسائل الشريف المرتضى، ج٤، ص٣٢٩.

هو المقصود من النجاسة. فالنزاع المذكور في كون الكافر نجس العين أو نجس الحكم هو نزاع لفظي، إذ ليس ذلك سوى اصطلاح، فإنّ الجميع متفق على أنّه لو قيل بنجاسته، فهي نجاسة ذاتية شاملة لكل رطوباته وما تحلّه أو لا تحله الحياة من أجزائه، وأنه في حال إسلامه يطهر بجميع أجزائه.

رابعًا: النجاسة حكم وضعي مجعول على نحو الاستقلال، وقد أُخذت في لسان الشارع موضوعًا لبعض الأحكام التكليفية، كوجوب التطهير وحرمة الأكل، وأما ما قيل من أنّها منتزعة من الحكم التكليفي بوجوب الاجتناب، «فهو غير تام ثبوتًا وإثباتًا، أمّا الأوّل فلأن الوجدان شاهد على أن الناس يلاحظون النجاسة منفكة عن الآثار، ولو كانت انتزاعية لما كان يمكن الالتفات إليها وتصورها بلا لحاظ الحكم التكليفي، وأما الثاني فلأنّ الأحكام التكليفية إنما رتبت في الأدلة على النجاسة، فكيف يمكن أن تكون هي منتزعة عنها!»[(١)].

٢ ـ الاتجاهات الفقهية في نجاسة غير المسلم

إنّ الاتجاهات الرئيسة في المسألة أربعة: الأول: نجاسة من عدا الإمامية من المسلمين وغيرهم، الثاني: نجاسة من عدا المسلمين أكانوا من أهل الكتاب أو غيرهم، الثالث: نجاسة من عدا أهل الكتاب، وهم المشركون والملحدون، الرابع: عدم نجاسة أحد من البشر، وهو القول الذي اصطلح عليه بطهارة الإنسان، وهذا توضيح مختصر لأصحاب الاتجاهات:

الاتجاه الأول: نجاسة من عدا الإمامي

وهذا الاتجاه تبناه بعض أخبارية الشيعة، فمع أنّ المشهور يروون أنّ من

(١) فقه الصادق عليه السلام، ج٣، ص٢٢٤.

ينطق بالشهادتين هو مسلم، ما يعني أنّ المسلمين على اختلاف مذاهبهم ليسوا كفرة، فهم خارجون عن حكم النجاسة خروجًا موضوعيًا، لكنْ ثمة رأي آخر لبعض الأخباريين ومن وافقهم[١] يرى أنّ كل من لم يؤمن بالله تعالى ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام هو كافر، أي إنّ أهل السنة وغير الإمامية من الشيعة كفار لأنهم لا يؤمنون بإمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، فيحكم بنجاستهم أيضًا. وهذا القول مرفوض ببطلان مستنده، لأننا قد أوضحنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي إسلام كل من نطق بالشهادتين، وأن أحكام الإسلام جميعًا تترتب عليه.

نعم ثمة قول مشهور بنجاسة النواصب والغلاة، سوف نتطرق إليه وإلى مستنده لاحقًا.

الاتجاه الثاني: القول بنجاسة من ليس مسلمًا مطلقًا

وهذا الاتجاه الذي يرى أنّ كل من ليس مسلمًا ـ كتابيًا كان أو مشركًا ـ كافر، هو المشهور عند الشيعة، فقد نصّوا على نجاسة الكافر أو نجاسة أهل الكتاب وغيرهم، وهذه بعض أقوالهم:

قال الشيخ الطوسي: «الكافر نجس وسواء كان كافر أصل أو كافر ردة أو كافر ملة»[٢].

وقال الشيخ رحمه الله أيضًا: «ولا يجوز الطهارة بأسئار الكفار من المشركين والنصارى والمجوس والصابئين، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ

---

(١) ينسبه الشيخ يوسف البحراني إلى مشهور المتقدمين، قال: «المشهور بين متأخري الأصحاب هو الحكم بإسلام المخالفين وطهارتهم، وخصوا الكفر والنجاسة بالناصب كما أشرنا إليه في صدر الفصل وهو عندهم من أظهر عداوة أهل البيت عليهم السلام والمشهور في كلام أصحابنا المتقدمين هو الحكم بكفرهم ونصبهم ونجاستهم وهو المؤيد بالروايات الإمامية»، الحدائق الناضرة، ج٥، ص١٧٥.

(٢) المبسوط، ج١، ص٨٤.

نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨]، فحكم عليهم بالنجاسة بظاهر اللفظ، وهذا يقتضي نجاسة أسئارهم بملاقاتهم للماء، وأيضًا أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار إطلاقًا وذلك أيضًا يوجب نجاسة أسئارهم»(١).

وقال المحقق الحلي: «وأما الكفار فقسمان: يهود ونصارى، ومن عداهما، أما القسم الثاني: فالأصحاب متفقون على نجاستهم، سواء كان كفرهم أصليًا أو ارتدادًا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨] ولقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام:١٢٥] لا يقال: (الرجس) العذاب رجوعًا إلى أهل التفسير، لأنّا نقول: حقيقة اللفظ يعطي ما ذكرناه، فلا يستند إلى مفسر برأيه، ولأن (الرجس) اسم لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطؤ، فيحمل على الجميع عملا بالإطلاق، وأما اليهود والنصارى (فالشيخ) قطع في كتبه بنجاستهم، وكذا (علم الهدى) والأتباع و(ابنا بابويه)، و(للمفيد)) قولان: أحدهما: النجاسة، ذكره في أكثر كتبه، والآخر الكراهية ذكره في الرسالة الغرية»(٢).

وقال العلامة الحلي: «الكفّار أنجاس. وهو مذهب علمائنا أجمع، سواء كانوا أهل كتاب، أو حربيين، أو مرتدّين، وعلى أيّ صنف كانوا، خلافًا للجمهور. لنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨]»(٣).

وقال أيضًا: «الكافر نجس العين.. نعني بالكافر كل من خرج عن ملة الإسلام، أو انتحله وجحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة، سواء كان كافرًا أصليًا أو مرتدًا. والخوارج والغلاة والناصب، وهو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت عليهم السلام أنجاس. والأقرب في أولاد الكفار التبعية لهم»(٤).

---

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٣.

(٢) المعتبر، ج١، ص٩٦.

(٣) منتهى المطلب، ج٣، ص٢٢٢.

(٤) نهاية الأحكام، ج١، ص٢٧٤. وذكر نحوه في تحرير الأحكام، ج١، ص١٥٨.

وقال الشيخ النجفي في الجواهر: «هذا (و) قد استقر المذهب الآن بل وقبل الآن على أن (الكفار أنجاس) كالكلاب والخنازير (ينجس المائع بمباشرتهم له سواء، كانوا أهل الحرب أو أهل ذمة)»(١).

ويظهر من بعض السنة ـ وإن كان خلاف المشهور عندهم ـ تبني هذا القول، قال الشوكاني: تعليقًا على الحديث المروي عنه ﷺ: «إنّ المؤمن لا ينجس»: «تمسك بمفهومه بعض أهل الظاهر، وحكاه في البحر عن الهادي والقاسم والناصر ومالك، فقالوا: إنّ الكافر نجس عين، وقووا ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨]. وأجاب عن ذلك الجمهور بأن المراد منه أن المسلم طاهر الأعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة، بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة. وعن الآية بأن المراد أنّهم نجس في الاعتقاد والاستقذار»(٢).

وصرح ابن حزم الظاهري بالنجاسة، قال: «ولعاب الكفار من الرجال والنساء الكتابيين وغيرهم نجس كله، وكذلك العرق منهم والدمع، وكل ما كان منهم.. برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨] وبيقين يجب أن بعض النجس نجس، لأنّ الكل ليس هو شيئًا غير أبعاضه»(٣).

نعم يبقى سؤال من هو الكافر الذي يحكم بنجاسته؟

المشهور أنّه يندرج فيه كل من لا يؤمن بالله ورسوله ﷺ أكان عالمًا أو جاهلًا، قاصرًا أو مقصرًا، ولكنْ ثمة من يرى أن الكافر هو الجاحد للحق أو المقصر في معرفته، وهذا يحكم بنجاسته، أما القاصر فليس كافرًا فلا يُحكم بنجاسته. يقول الشيخ يوسف الصانعي تعليقًا على قول السيد الخميني في بيان النجاسات: «الكافر» يقول: «عن جحود وإنكار مع العناد الديني،

(١) جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٨٩.
(٢) نيل الأوطار، ج١، ص٢٥.
(٣) المحلى، ج١، ص١٢٩.

والشاك الملتفت المقصر في الفحص والتفتيش في تحصيل الاعتقاد بحقانية الإسلام»[(١)].

الاتجاه الثالث: القول بنجاسة من عدا الكتابي

ورأى بعض الفقهاء أنّ أهل الكتاب محكومون بالطهارة، بخلاف المشركين، وهذا القول ـ مع أنّه خلاف المشهور ـ ذهب إليه جمع من الأعلام المتقدمين والمتأخرين[(٢)]، فقد نسب القول بطهارة أهل الكتاب إلى القديمين، وهما ابن أبي عقيل العماني[(٣)] وابن الجنيد الأسكافي، ونقل أيضًا عن الشيخ المفيد في المسائل العزية.

قال الأسكافي: «ولو تجنب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم، وكذلك ما صنع في أواني مستحل الميتة ومواكيلهم ما لم يتيقن طهارة أوانيهم وأيديهم كان أحوط»[(٤)]، ووجه استفادة الطهارة منه، أنّ الاحتياط، يكون في حال عدم قيام دليل على النجاسة، وإن نوقش في ذلك، بدعوى أنّ هذا المعنى من تفسير الاحتياط لم يعرف عن المتقدمين، فيمكن استفادة الطهارة من كلامه من وجه آخر، وهو أنّ كلامه ظاهر في الطهارة الذاتيّة لأهل الكتاب، غايته أنّه قال بأن الاحتياط يقتضي اجتناب ما صنعوه بأيديهم ما لم يتيقن بطهارة أوانيهم وأيديهم، ما يعني أنّه يحتاط بسبب النجاسة العرضية لا الذاتية، فتأمل.

ولابن الجنيد كلام آخر أوضح في القول بالطهارة، قال صاحب المعالم: «سؤر اليهود والنصارى. فحكى المحقّق في المعتبر عن المفيد أنّ

---

(١) راجع تعليقته على تحرير الوسيلة، ج١، ص١١٦.

(٢) وبحسب إحصاء الشيخ إبراهيم جناتي فقد بلع عدد الذين ذهبوا إلى هذا القول ٢٦ فقيهًا، انظر: أدوار فقه وكيفية بيان آن، ص١٣٢ ـ ١٣٧، وسنشير إلى معظم هؤلاء.

(٣) أشار إلى حكمه بالطهارة في مفاتيح الشرائع، ج١، ص٧١.

(٤) مختلف الشيعة، ج٨، ص٢٦٩.

له فيه قولين: أحدهما النجاسة، ذكره في أكثر كتبه، والآخر الكراهيّة، ذكره في «الرسالة العزيّة»، وظاهر ابن الجنيد القول بالكراهية أيضًا، فإنّه قال في المختصر [المختصر الأحمدي]: «والتنزّه عن سؤر جميع من يستحلّ المحرّمات من ملّي وذمّي وما ماسّوه بأبدانهم أحبّ إليّ إذا كان الماء قليلًا». وأكثر الأصحاب على الأوّل (النجاسة)، إذ لا نعرف بينهم الخلاف من غير ما ذكرناه»[١].

وأما ما ذكره البعض من حمل الكراهة في كلام المفيد، على إرادة الحرمة، بقرينة أنّه اختار في سائر كتبه الحرمة، فلا وجه له، إذ لعلّه من تغيّر الرأي.

وممن ذهب إلى طهارة الكتابي السيد محمد في المدارك مرجحًا حمل أخبار النجاسة على الكراهة[٢]، وكذلك الفيض الكاشاني فإنه قد أخرج الكافر من غير أهل الكتاب عن دائرة الكلام، وأما الكتابي فحكم بطهارته حاملًا الأخبار الظاهرة في النجاسة على الكراهة، «لدلالة الحسان عليها، بل المستفاد من أكثر النصوص أن الأمر باجتنابهم إنما هو لشربهم الخمر ومزاولتهم لحم الخنزير..»[٣]

وممن شكك في النجاسة المحقق الأردبيلي، قال: «لو لم يتحقق الإجماع، فالحكم بنجاسة جميع الكتابيين والمرتدين والخوارج والغلاة والنواصب، لا يخلو من إشكال»[٤].

والمحقق الخراساني، ناقش في أدلة النجاسة، ولكنه ختم قائلًا: «مع ذلك كان الفتوى على خلافهم جسارة وجرأة، والاحتياط طريق النجاة»[٥].

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، ج١، ص٣٥٦.
(٢) مدارك الأحكام، ج٢، ص٢٩٨.
(٣) مفاتيح الشرائع، ج١، ص٧١.
(٤) مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص٣٢٢.
(٥) اللمعات النيّرة، ص٢١٩.

ونسب القول بالطهارة إلى أعلام آخرين، وهم «الفقيه العلَّامة الشيخ محمّد رضا آل ياسين في بلغة الراغبين. والعلَّامة السيد محسن الأمين العامليّ في الدرّ الثمين، وحاشية التبصرة، والعلَّامة السيد عبد الحسين نور الدين صاحب الكلمات الثلاث. والعلَّامة السيّد صدر الدين الصدر. والعلَّامة السيّد محمّد تقي آل بحر العلوم. والعلَّامة الشيخ محمّد صالح الجزائريّ في رسالته الخطيّة. والعلَّامة السيّد محسن آل طاهر الموسويّ في «البيان في الحجّة والبرهان». والعلَّامة الشيخ عبّاس الصفائيّ الحائريّ في شرحه الخطَّيّ على العروة الوثقى»(١).

ومن أبرز القائلين بالطهارة السيد محسن الحكيم، وقد حصلت معه انعطافة مهمة في الفقه الشيعي في مسألة الموقف من نجاسة أهل الكتاب، حيث إنه اختار القول بطهارتهم، وأفتى به مسجلًا جرأة(٢) في ذلك، قال: «.. أمّا الكتابي فطاهر في نفسه وينجس بالنجاسات التي يلاقيها، فإذا طهّر نفسه منها، فسؤره طاهر ويجوز أكل الطعام الذي يباشره»(٣). وقد اشتهر القول بالطهارة بعد فتوى السيد الحكيم المذكورة وزال التحفظ والتهيب الذي كان سائدًا قبله. وأصبح القول بالطهارة والذي عدّه صاحب الجواهر من الوسوسة كما سيأتي في كلامه، هو الرأي المتبنى في زماننا من أكابر الفقهاء، حتى لو بقي بعضهم على تحفظه، كالسيد الخوئي الذي احتاط وجوبًا.

---

(١) أدوار فقه، وكيفيت بيان آن، ص١٣٥، ولب الباب في طهارة أهل الكتاب، ص٢٣

(٢) يذكر السيد فضل الله أن بعض معاوني السيد الحكيم ومستشاريه تحدث إليه عندما همَّ بإطلاق فتوى الطهارة، بأن هذه الفتوى «قد تثير ضده جدلًا كبيرًا من المخالفين له، لأنّه أول مجتهد شيعي أفتى بالطهارة، وكان جوابه: لديّ الكثير من المقلدين الذين يواجهون مشكلات عامة وخاصة نتيجة اختلاطهم بالآخرين، ولمّا كنت مقتنعًا بهذه الفتوى، كان عليّ أن أطلقها لأحلّ مشكلات هؤلاء الناس»، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، ص٥٥٠.

(٣) منهاج الصالحين، للسيد الحكيم، ج١، ص١٥٠.

قال السيد الشهيد: «وكل كافر نجس، ويستثنى من نجاسة الكافر قسمان من الكفار:

أحدهما: أهل الكتاب.. والآخر: من ينسب نفسه إلى الإسلام، ويعلن في نفس الوقت عقائد دينية أخرى، تتعارض مع شروط الإسلام شرعًا، وذلك كالغلاة، الذين يشهدون الشهادتين، ولكنهم يغالون في بعض الأنبياء أو الأولياء، من أهل البيت عليهم السلام أو غيرهم غلوًا يتعارض مع الإسلام، وكذلك النواصب، الذين ينصبون العداء لأهل البيت عليهم السلام الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا، فإنّ هؤلاء الغلاة والنواصب كفار، ولكنهم طاهرون شرعًا ما دام ينسبون أنفسهم إلى الإسلام»[١].

وقال السيد عبد الأعلى السبزواري بعد حكمه بنجاسة الكافر: «الأحوط استحبابًا الاجتناب عن أهل الكتاب، وهم الذين ينسبون أنفسهم إلى أديان سماوية نسخها الإسلام، كاليهود والنصارى»[٢].

وقال الشيخ فاضل اللنكراني: «الكافر غير الكتابي نجس، والكتابي أي اليهودي والنصراني والمجوسي طاهر»[٣].

وأفتى السيد محمد صادق الروحاني بطهارة أهل الكتاب، قال: «الكافر، والمشهور بين الفقهاء نجاسته مطلقًا، وإن كان من أهل الكتاب، ولكن الأظهر طهارة الكتابي والأحوط ما أفادوه. والأظهر أن الناصب نجس وإن كان مظهرًا للشهادتين والاعتقاد بالمعاد، قيل: من أنكر شيئًا من ضروريات الدين ولم تحتمل فيه الشبهة يحكم بكفره، وكذلك من علم إنكاره من فعله كمن استهزاء بالقرآن. أو أحرقه ـ والعياذ بالله ـ متعمدًا ولكن لا دليل على نجاسة كل كافر فالأظهر هو الطهارة»[٤].

---

(١) الفتاوى الواضحة، ص٣٤٧.
(٢) جامع الأحكام الشرعية، ص٥٧.
(٣) الأحكام الواضحة، ص٩٥.
(٤) المسائل المنتخبة، ص٦٣.

والسيد الخامنئي أفتى بطهارة أهل الكتاب، وظاهره الحكم بنجاسة المشركين[١].

وإلى هذا الرأي ذهب السيد محمد الصدر[٢]، والشيخ الفياض، قال الأخير بعد الحكم بنجاسة الكافر: «هذا في غير الكتابي، أمَّا الكتابيُّ فالمشهور نجاسته، ولكنَّه لا يخلو عن إشكال بل منع، والأظهر طهارته»[٣].

وبعضهم بعد الحكم بنجاسة الكافر احتاط وجوبًا في نجاسة أهل الكتاب[٤].

قال الشيخ محمّد جواد مغنية: «وقد عاصرت ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد، الأول كان في النجف الأشرف، وهو الشيخ محمد رضا آل ياسين، والثاني في قم، وهو السيد صدر الدين الصدر، والثالث في لبنان، وهو السيد محسن الأمين، وقد أفتوا جميعًا بالطهارة، وأسروا بذلك إلى من يثقون به، ولم يعلنوا خوفًا من المهوّشين، على أنّ ياسين كان أجرأ الجميع. وأنا على يقين بأن كثيرًا من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنّهم يخشون أهل الجهل، واللَّه أحق أن يخشوه»[٥].

وذهب الشيخ المنتظري إلى إعطاء تفسير للنجاسة يخرجها عن معناها المعروف، قال: «وتختلف فلسفة وحكمة نجاسة الكافر عن سائر النجاسات، فهي في الحقيقة تعليم سياسي أراد الإسلام من أتباعه رعايته، والهدف منه إيجاد حالة ابتعاد ونفرة عامة عن الخارجين عن مجتمع المسلمين، لكي لا يبتلي المسلمون بعقائدهم وأفكارهم الفاسدة»[٦].

---

(١) أجوبة الاستفتاءات، ج١، ص٩٨.
(٢) ما وراء الفقه، ج١٠، ص١٤٠.
(٣) منهاج الصالحين للفياض، ج١، ص١٧٢.
(٤) كلمة التقوى، ج١، ص٣٨، هداية العباد، ج١، ص١٠٧، منهاج الصالحين للسيد الروحاني، ج١، ص٢٦.
(٥) فقه الإمام الصادق، ج١، ص٢٣.
(٦) الأحكام الشرعية للشيخ منتظري، ص٢٤.

وقد ألف جمع من الأعلام تصنيفات خاصة في طهارة أهل الكتاب، منها:

تحفة الأصحاب في طهارة أهل الكتاب للسيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي العاملي. ذكر أنّه من كتبه المنهوبة (**١٣٢٩**)[١].

طهارة أهل الكتاب، رسالة مختصرة مفيدة. للشيخ أبى عبد الله الزنجاني طبعت **١٣٤٥** في **٢٩** صفحة[٢].

رسالة في طهارة أهل الكتاب للشيخ يوسف الفقيه العاملي (**١٣٧٧هـ**)[٣].

طهارة الكتابي في فتوى السيد الحكيم، للشيخ إبراهيم الجناتي (معاصر).

لبّ اللّباب في طهارة أهل الكتاب، السيّد محمّد حسن المرتضويّ اللنگروديّ، وهو مطبوع.

إلى غير ذلك من الرسائل.

والقول بنجاسة المشرك هو ظاهر بعض علماء السنة، قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]: «واختلفوا في تفسير كون المشرك نجسًا، نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس أنّ أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، وعن الحسن من صافح مشركًا توضأ، وهذا هو قول الهادي من أئمة الزيدية، وأما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة أبدانهم. واعلم أن ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاسًا فلا يرجع عنه إلّا بدليل منفصل، ولا يمكن ادعاء الإجماع فيه لما بينا أن الاختلاف فيه حاصل»[٤]. فإذا حُمل كلامه على إرادة المشركين فقط دون أهل الكتاب فيكون قد تبنى

(١) الذريعة، ج٣، ص٤٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١٥، ص١٨٩، وأشار إليها في أعيان الشيعة، ج٢، ص٣٧٨.

(٣) موسوعة طبقات الفقهاء، ج٢، ص٩٠٢.

(٤) التفسير الكبير، ج١٦، ص٢٤.

هذا الرأي. وأما إذا كان المشرك عنده شاملًا لأهل الكتاب فيكون قائلًا بالرأي السابق.

الاتجاه الرابع: طهارة الإنسان

وقد ذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى القول بطهارة كل من ليس مسلمًا فيكون حالهم كحال المسلم في الطهارة، أي إن الإنسان بصرف النظر عن معتقده ودينه طاهر، حتى لو كان مشركًا أو ملحدًا، وهذا الاتجاه تبناه بعض الفقهاء وأفتوا به، ورجحه بعضهم الآخر في بحثه العلمي، ولكنه في مقام الفتوى احتاط بالنجاسة.

السيد الحائري: في حكم البوذيين والوثنيين والملاحدة.. قال: «الأحوط وجوبًا النجاسة»(١).

وقد علّق السيد الحائري على قول السيد الشهيد «وكل كافر نجس»، قائلًا: «هذا حكم احتياطي»(٢).

السيد الهاشمي: الكافر غير الكتابي نجس على الأحوط وجوبًا وهو من لم ينتحل دينًا أو انتحل دينًا غير الأديان السماوية، أما الكتابي يعني اليهود.. فالأقوى طهارتهم ذاتًا..»(٣).

ويقول **السيد محمد سعيد الحكيم**: «الكافر غير الكتابي على الأحوط وجوبًا. أما الكتابي ـ وهو اليهودي والنصراني والمجوسي ـ فالظاهر طهارته بنفسه، وإنما ينجس بملاقاة النجاسة كالميتة والخمر ونحوهما مما يستعمله مستحلًا له أو غير مستحل»(٤).

---

(١) الفتاوى المنتخبة، ص٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

(٣) منهاج الصالحين للسيد الهاشمي، ج١، ص١٢٤.

(٤) منهاج الصالحين للسيد محمد سعيد الحكيم، ج١، ص١٢٧.

السيد تقي القمي: «ولا يخفى أن ما ادعاه سيدنا الأستاذ من وضوح نجاسة المشرك عند الشيعة وهو نجس بضرورة المذهب مورد للتأمل والمناقشة، ومع عدم تمامية الأدلة المدعاة على نجاسته يكون الجزم بالحكم مشكلًا، نعم لا مناص عن الاحتياط فتوى وعملًا»(١).

الشيخ ناصر مكارم: يظهر منه ذلك، قال في تعليقته على العروة: «لا دليل على نجاسة الكفار، أما الكتابي، فظاهر كثير من الروايات المعتبرة طهارتهم ذاتًا وأن نجاسته عرضية.. وأما غير الكتابي فهو أيضًا لا دليل على نجاسته، من غير فرق بين أقسامه، وإن لم يدل دليل على طهارته لخروجه عن سياق الأخبار جميعًا فيؤخذ فيه بأصالة الطهارة فيهم، إلّا أنّ الاحتياط في غير موارد الضرورة لا ينبغي تركه، والإجماع المدعى في المقام حاله معلوم»(٢). وسئل اطلعت على فتواكم حول طهارة الكفار هل تشمل هذه الفتوى المشركين؟ فكان جوابه: «احتاطوا إذا استطعتم»(٣).

وثمة جمع آخر من الفقهاء أزالوا التحفظ وقالوا بالطهارة حتى في مقام الفتوى، ويعدّ **السيد فضل الله** من أوائل من جهر بتبني هذا الرأي، قال: «الأقوى طهارة الإنسان مطلقًا، وإن كان الأفضل اجتناب ما لاقاه الكافر غير الكتابي»(٤).

الشيخ الجناتي: «الكافر بجميع أقسامه من الكتابي والمشرك والملحد طاهر ذاتًا وإذا اجتنب عن النجاسات المعروفة عندنا فلا نجاسة عرضية له أيضًا، ولكن له نجاسة روحية وقذارة معنوية لفساد عقائده الراجعة إلى روحه لا إلى جسمه فيكون روحه قذرًا ونجسًا لا جسمه»(٥).

(١) مباني منهاج الصالحين، ج٣ ص٢٤٤.
(٢) العروة الوثقى مع تعليقات الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص٦٤.
(٣) الفتاوى الجديدة، ج٢، ص١٨ ـ ١٩.
(٤) أحكام الشريعة، ص٢٠، وقد أعلن هذا الرأي على المنابر في العديد من كلماته.
(٥) مجمع المسائل، ص١٥٩.

وكذلك **السيد محمد جواد الموسوي الغروي الأصفهاني**. في بحث مفصل له[١].

وإلى القول بالطهارة ذهب مشهور فقهاء السنة، فحكموا بأنّ الآدميّ طاهر وسؤره طاهر سواء كان مسلمًا أو كافرًا، قال الكاشاني (٥٨٧هـ): «أما السؤر الطاهر المتفق على طهارته فسؤر الآدمي بكل حال مسلمًا كان أو مشركًا»[٢]، ونحوه ما ذكره السمرقندي»[٣] والسيد سابق[٤].

وقال النووي: «وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، فليس المراد نجاسة الأعيان والأبدان بل نجاسة المعنى والاعتقاد، ولهذا ربط النبي ﷺ الأسير الكافر في المسجد، وقد أباح الله تعالى طعام أهل الكتاب»[٥].

وقد اتضح أنّ مسألة النجاسة ليست إجماعية، لا عند السنة ولا عند الشيعة، نعم المشهور عند السنة هو الحكم بالطهارة، بينما المشهور عندنا هو الحكم بالنجاسة. وطبيعي أنّ المسألة حتى لو كانت إجماعية، فالإجماع في المقام لا قيمة له، لأنّ المسألة منصوص عليها، فيكون مستند المجمعين النصوص، كما سيأتي.

---

(١) راجع كتابه: فقه استدلالي در مسائل خلافي، ص١٧١ وما بعدها.

(٢) بدائع الصنائع، ج١، ص٦٣.

(٣) تحفة الفقهاء، ج١، ص٥٣.

(٤) فقه السنة، ج١، ص٢٠.

(٥) المجموع، ج٢، ص٥٦٢.

الفصل الثاني
نجاسة الآخر في ميزان البحث التحقيقي

وبعد استعراض الاتجاهات الفقهية المذكورة نأتي إلى دراسة الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بالنجاسة لنرى مدى دلالتها على المدعى.

١ ـ قاعدة الطهارة

وفي البدء علينا بيان مقتضى القاعدة العامة التي تشكل مرجعًا في المقام، والقاعدة هي طهارة كلّ ما يشك في طهارته ونجاسته، أكان ذلك في الشبهات الموضوعية أو الحكمية، ما لم يقم دليل على النجاسة، أو يفرض وجود أصل موضوعي يتقدم عليها.

وقاعدة الطهارة هي موضع تسالم عند الأعلام، وقد استدل عليها: بمجموعة من الأخبار: منها: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك»[١]، وهي تامة الدلالة، وذلك بأحد تقريبين:

الأول: استفادة طهارة الإنسان منها بشكل مباشر وعلى نحو الدلالة المطابقية، فإنّ الخبر وإن ذُكر فيه لفظ الشيء، ولكنه لفظ يشمل الإنسان حقيقة، كما جاء في الذكر الحكيم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وإن قيل أنّ

---

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٨٥.

لفظ الشيء لا يندرج فيه الإنسان، فلا يبعد أن يقال بشموله له بإلغاء الخصوصية عن الشيء وإلحاق الإنسان به. ولعله لهذا استدل بعض الفقهاء بالخبر لطهارة القرد، مع أنّه مسخ بنظرهم[(١)].

الثاني: استفادة طهارة الإنسان منها بشكل غير مباشر وعلى نحو الدلالة الالتزامية، وذلك بتطبيق مفاد الرواية على الأشياء التي لامسها الإنسان غير المسلم برطوبة، وإذا حكمنا بطهارة هذه الأشياء رغم ملامسته لها، كشف ذلك بالملازمة العرفية عن طهارة الإنسان الذي لامسها، إذ لو كان نجسًا لسرت النجاسة إلى ما لامسه برطوبة.

أضف إلى ذلك وجود أخبار متفرقة واردة في الشك في النجاسة في بدن الإنسان، أو ثيابه، أو واردة في الماء[(٢)] والتي بملاحظة مجموعها يمكن إلغاء الخصوصية عن مواردها وإلحاق الشك في طهارة الإنسان نفسه فيها. وعليه، فلو شك في طهارة إنسان أو نجاسته على نحو الشبهة الحكمية كالشك في طهارة الكتابي أو المشرك أو الناصبي أو المغالي يحكم بالطهارة، وبالأولى أن يجري أصل الطهارة إذا كان الشكّ على نحو الشبهة الموضوعيّة، كما لو فرض أننا بنينا على نجاسة المشرك دون الكتابي ولم ندرِ أن هذا الشخص الذي صافحناه برطوبة مشرك أو كتابي أو مسلم[(٣)].

ثم إنّ أصالة الطهارة هي فرع من أصالة البراءة، فتكون أدلة البراءة

---

(١) مختلف الشيعة، ج١، ص٤٦٦.

(٢) من قبيل ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «الْمَاءُ كُلُّه طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّه قَذِرٌ»، الكافي، ج٣، ص١. الحديث ٢، و٣، وغيرهما.

(٣) كما تدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر أني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه»، تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦١.

جارية في موردها ومنها المقام بناءً على ما هو الصحيح من جريان البراءة في الأحكام الوضعيّة، ومنها النجاسة، كما ذهب إليه جمع من الأعلام[(١)].

البحث الاستدلالي

والكلام في هذا المقام نوقعه في ثلاث مراحل:

- نجاسة الكتابي
- نجاسة المشرك والملحد
- نجاسة المسلم المحكوم بكفره (الناصبي)

المرحلة الأولى: نجاسة الكتابي

في هذه المرحلة وهي الأولى، نستعرض أدلة القول بنجاسة الكتابي لنرى مدى تماميتها، ومن ثم نلاحظ ما قد يعارضها ويدل على الطهارة. ومن ثم نوازن بين الأدلة من الطرفين، فالكلام فيها سيكون في نقاط ثلاث:

١ ـ أدلة النجاسة

استدل الفقهاء على نجاسة الكتابي بالكتاب والسنة والإجماع.

أولًا: القرآن الكريم

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَاۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٢٨]، والاستدلال بها مشهور[(٢)]، وذلك بتقريب أنّ الآية وإنْ وردت في المشركين لكنّها تشمل أهل الكتاب لأنهم مشركون، وظاهرها نجاستهم الذاتية لا العرضية والمادية لا المعنوية، أي نجاسة أعيانهم كما ذهب إليه جمع من الفقهاء والمفسرين.

(١) ومنهم المحقق الإيرواني، حاشية المكاسب، ج١، ص٨٩، والسيد الخوئي، راجع: مصباح الفقاهة، ج٢، ص٢٧١.

(٢) الانتصار، ص٨٩.

ولكن سيأتي لاحقًا في (مبحث دخولهم إلى المساجد) أنّ المشرك غير شامل للكتابي، لأن القرآن الكريم قابل بين الفريقين، وغاير بينهما في الحكم، كما أنّه لا يمكن إلغاء خصوصية المشرك، وتعميم النجاسة لأهل الكتاب، ولذا إذا تمت دلالة الآية فهي تدل على نجاسة خصوص المشرك، وهذا ما سيأتي في المرحلة الثانية من البحث.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، «باعتبار أن المراد من الرجس هي النجاسة، ولا شك أن المراد من الذين لا يؤمنون في الكتاب العزيز هم مطلق الكفار الذين لم يؤمنوا بالنبي وأنكروا رسالته ونبوته سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم، فظاهر الآية أن الله تبارك وتعالى جعل النجاسة على الكفار، فهم نجسون».

هذا وقد كفانا المستدل بها مؤونة الرد إذ قال: «ولكن يظهر من تفسير الآية كما ذكره المفسرون أنّ المراد من الرجس هنا العذاب والعقاب، وعلى كلّ حال إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لانهدام الظهور. هذا مضافًا إلى عدم ظهور لفظة الرجس في حدّ نفسها في النجاسة الخبثية»(١).

ثانيًا: الاستدلال للنجاسة بالسنة

والدليل الأهم للقائلين بنجاسة أهل الكتاب هو السنة، وما استدل به منها هو عدة طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في المصافحة

أقول: إنّ مصافحة غير المسلم تبحث من جهتين:

الجهة الأولى: حكم المصافحة في نفسها، كعمل يعكس تقديرًا متبادلًا بين المتصافحين، وهذا ما سيأتي الحديث عنه في الباب الثاني فراجع.

---

(١) القواعد الفقهية، ج٥، ص٣٤٢.

الجهة الثانية: حكم مصافحتهم من زاوية مما تتسبب به المصافحة من نجاسة يد المصافح المسلم، وهذا ما يعنينا بحثه في المقام، فإنّ ظاهر بعض الأخبار هو الأمر بغسل اليد بعد مصافحة غير المسلم، ما قد يستفاد منه نجاسته، وفيما يلي نعرض هذه الأخبار ونسجل بعض الملاحظات الخاصة عقيب كل خبر لا تتم دلالته وسنده منها، ثم نسجل بعض الملاحظات العامة بعد استعراض روايات الطائفة بأجمعها:

الرواية الأولى: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن رجل صافح مجوسيًّا، قال: يغسل يده ولا يتوضّأ»[١].

الرواية الثانية: ما رواه الكليني والشيخ بسندهما عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام: «فِي مُصَافَحَةِ الْمُسْلِمِ الْيَهُودِيَّ والنَّصْرَانِيَّ؟ قَالَ: مِنْ وَرَاءِ الثَّوْبِ، فَإِنْ صَافَحَكَ بِيَدِه فَاغْسِلْ يَدَكَ»[٢].

وسندها لا يخلو من إشكال[٣]، ودلالتها على النجاسة من حيث أمره بغسلها بعد المصافحة.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ عن ابن محبوب عن أبي عبد الله الرازيّ الجموراني عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة عن سيف بن عميرة عن عيسى بن عمر أنّه: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحلّ له أن يصافح المجوسيّ، فقال: لا، فسأله يتوضّأ إذا صافحهم، قال: نعم، إنّ مصافحتهم ينقض الوضوء»[٤].

وذلك بتقريب أنّ «هذا الخبر (كما ذكر الشيخ) محمول على وضوء

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٦٣.

(٢) الكافي، ج٢، ص٦٥٠، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٢٦٣.

(٣) قال السيد الشهيد: «وسندها لا بأس به، لولا الإشكال بلحاظ وقوع وهيب بن حفص في طريق الكليني، والقاسم في طريق الشيخ، وكل منهما محتمل الانطباق على غير الثقة»، بحوث في شرح العروة، ج٣، ص٢٦٤.

(٤) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٤٧.

اليد، وذلك قد يسمى وضوءًا على ما بيناه، لأنّه متى صافح المسلم الكافر وجب عليه غسل يده على ما بيناه»[١].

ويلاحظ عليه: إن هذا الحمل خلاف الظاهر، ففي زمان الصادق عليه السلام أصبح لفظ الوضوء منصرفًا إلى المعنى الشرعي، ولا سيما مع اقترانه بلفظ النقض، وهذا واضح من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، حيث أمر بغسل اليد دون الوضوء، وعليه، فإن أمكن حمل الخبر على استحباب الوضوء كما احتمله بعض الفقهاء[٢]، إذ الوجوب غير محتمل، كما يستفاد ذلك من صحيحة بن مسلم، وإلّا فلا مفر من رده، لمخالفته للقطع بأن مصافحة المجوسي ليس من نواقض الوضوء. هذا لو كان صحيح السند، لكنّه ضعيف، كما لا يخفى[٣].

الرواية الرابعة: صحيحة عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْمَجُوسِيِّ فِي قَصْعَةٍ وَاحِدَةٍ وأَرْقُد مَعَه عَلَى فِرَاشٍ وَاحِدٍ وأُصَافِحه؟ قَالَ: لَا»[٤].

قال السيد البجنوردي: إنّ لها «كمال الظهور في نجاسة المجوسي، ولكن الاستدلال بها موقوف على عدم القول بالفصل بين المجوسي وبين اليهودي والنصراني، وعلى هذا النمط سياق روايته الأخرى»[٥].

---

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٤٧.

(٢) قال الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني: «ما قاله الشيخ فيه بعيد عن ظاهر اللفظ، لأنّ نقض الوضوء لا يفيد ذلك، ولعلّ الحمل على الاستحباب أولى» استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج٢، ص٥٥.

(٣) قال الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني: «السند فيه أبو عبد الله الرازي وهو الجاموراني، ولم يوثّقه أصحاب الرجال ولا مدحوه، بل قيل: إنّه ضعيف؛ والحسن بن علي بن أبي حمزة، قيل: إنّه واقفي ورمي بالكذب؛ وعيسى بن عمر مجهول الحال لإهماله في الرجال، والذي في رجال الصادق والباقر عليهما السلام من كتاب الشيخ عيسى بن عمرو مولى الأنصار، والأمر سهل»، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج٢، ص٥٥.

(٤) الكافي، ج٦، ص٢٦٤. وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٧.

(٥) القواعد الفقهية، ج٥، ص٣٤٢.

ويمكن أن يسجل على الاستدلال بالرواية بملاحظتين:

الأولى: ظاهر الرواية أنّ السائل يسأل عن الحكم التكليفي، وهو غير محتمل للحرمة، لا في الرقاد ولا في المصافحة، ما يفرض حمل النهي على نحو من التنزه، قال السيد الخوئي: «ولا دلالة فيهما على نجاسة المجوس إذا لم تفرض الرطوبة في شيء من الروايتين، ولا بد من حمل النهي عن المواكلة والمراقدة معهم على التنزه لئلا يخالطهم المسلمون، لوضوح أنّ الرقود معهم على فراش واحد لا يقتضي نجاسة لباس المسلم أو بدنه حيث لا رطوبة في البين، وكذا الأكل معهم في قصعة واحدة لعدم انحصار الطعام بالرطب»[١].

وكون بعض حالات المصافحة أو المؤاكلة تستلزم سراية الرطوبة إلى اليد أو الطعام، ومع ذلك لم يستفصل الإمام، وترك الاستفصال دليل العموم، صحيح، لكن هذا لا يدل على أنّ مناط النهي هو النجاسة، لأنّ بعض صورها أيضًا لا تستلزم السراية ومع ذلك نهي عنها، فيكون مناط النهي أمرًا آخر.

الثانية: الظاهر أنّ النهي في الرواية ليس عن خصوص كلّ من المؤاكلة أو المصافحة أو المراقدة بل عن المخالطة التي تزول معها الفواصل والحدود، فهذه الأفعال التي ذكرت في الرواية ذكرت على ما يبدو من باب المثال، لأنّ هذا النوع من المخالطة له تأثيره السلبي على فكر المسلم وروحيته.

هذا ناهيك عن أن المؤاكلة يوجد ما يدل على جوازها، كما سيأتي في صحيحة العيص بن القاسم، فيكون النهي هنا محمولًا على نحو من الكراهة أو التنزه.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج٢٣، ص٤٤.

الرواية الخامسة: ما روي عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من صافح يهوديًا أو نصرانيًا فليتوضأ أو ليغسل يده»(١).

لكنّ الخبر لا يتم من حيث السند، فالجرجاني نفسه وصف الخبر بأنه من «المناكير»(٢)، وقد أورده البعض في كتب الموضوعات(٣).

هذا وقد روى السيوطي، قال: «وأخرج أبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول اللّه ﷺ: «من صافح مشركًا فليتوضّأ، أو ليغسل كفّيه»(٤).

وهذا الخبر، لو تمّ فهو يصلح دليلًا لإثبات نجاسة المشرك، وهو ما سيأتي في المحطة الثانية، ولا يستفاد منه حكم الكتابي، للمغايرة بين المشرك والكتابي. ولكننا ذكرناه هنا مع سائر أخبار هذه المجموعة، لاشتراكه في موضوع المصافحة مع أخبار هذه المجموعة. ولكنه أيضًا لا يصح سندًا، وأمّا دلالة، فقد جعل فيه غسل اليد عِدلًا للوضوء، ومع كون الوضوء للاستحباب كما عرفت، فيكون عدله كذلك.

الرواية السادسة: قال الطبراني: حدثنا إبراهيم قال: حدثنا سعيد بن أبي الربيع السمان، قال: «حدثنا عمر بن أبي عمر العبدي عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ استقبل جبريل فناوله يده، فأبى أن يتناولها، فدعا رسول الله ﷺ بماء فتوضأ، ثم ناوله يده فتناولها، فقال: يا جبريل ما منعك أن لا تأخذ بيدي؟ قال: إنك أخذت بيد يهودي فكرهت أن تمسّ يدي يدًا مستها يد كافر»(٥).

(١) الكامل للجرجاني، ج١، ص٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قال الفتني: «لا يصح»، تذكرة الموضوعات، ص١٦٣، ونحوه ما في الموضوعات لابن الجوزي، الموضوعات، ج٢، ص٧٨.

(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٣، ص٢٢٧.

(٥) المعجم الأوسط، ج٣، ص١٦٤.

والخبر من حيث السند ضعيف جدًا، قال الطبراني بعد روايته: «لم يرو هذا الحديث عن هشام إلّا عمر، تفرد به: سعيد»[١]. وقال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط وفيه عمر بن رياح وهو مجمع على ضعفه»[٢]. وعده ابن الجوزي في الموضوعات، ورواه بطريقين حكما بضعفهما، قال بشأن الطريق أعلاه: «موضوع محال، وفي طريقه عمر بن أبي عمر، ويقال له عمر بن رباح، قال فيه الفلاس: هو دجال، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الثقاة لا يحلُّ كَتْبُ حديثه إلّا على التعجب»[٣].

وأما من حيث الدلالة، فلا يدل إلّا على التنزه، ولا يستفاد منها النجاسة الذاتية، إذ يبعد السراية من يد إلى أخرى، ومنها إلى ثانية.

الاعتراضات العامة

وقد اعترض على أخبار هذه الطائفة بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إنّ ما تم من روايات هذه الطائفة لا دلالة له على وجوب الغسل بالمصافحة، وذلك، لأن فيها ظهورين لا مجال للجمع[٤] بينهما:

الظهور الأول: أنها أطلقت الأمر بالغسل، أكانت اليدان جافتين أم رطبتين، أو إحداهما على الأقل رطبة.

الظهور الثاني: هو ظهور الأمر بالغسل في الوجوب.

والجمع بين هذين الظهورين والذي يعني لزوم الغسل حتى في صورة

(١) المعجم الأوسط، ج٣، ص١٦٤.

(٢) مجمع الزوائد، ج١، ص٢٤٦.

(٣) الموضوعات، ج٢، ص٧٨.

(٤) هذا الوجه ذكره السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٤٢.

جفاف اليدين مما لا مجال له، إذ من المعلوم أنّه لا يجب التطهير في حال ملامسة اليدين وهما جافتان، لقول أبي عبد الله الصادق عليه السلام في معتبرة عبد الله بن بكير: «كل شيء يابس زكي»[١]. وعليه يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور الأول، فيكون التطهير المطلوب هو التطهير في صورة السراية، وإمّا رفع اليد عن الظهور الثاني، فيكون الأمر بالتطهير للاستحباب، ولا مرجح للتقييد الأول، بل ثمة ما يرجح الثاني، وهو عدة قرائن:

القرينة الأولى: أنّه قد ورد في خبر القلانسي الآتي في دليل نجاسة الناصبي الأمر بمسح اليد التي صافحت الكتابي بالتراب، بينما التي صافحت المجوسي تغسل بالماء، مع أنّه لو كانت نجسة، فالنجاسة تزال بالماء لا بالتراب[٢]، فيكون ذلك قرينة على استحباب المسح والغسل[٣]، فقد روى الكليني عن أَبي عَلِيٍّ الأَشْعَرِيّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدٍ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَلْقَى الذِّمِّيَّ فَيُصَافِحُنِي، قَالَ: امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وبِالْحَائِطِ، قُلْتُ: فَالنَّاصِبَ، قَالَ: اغْسِلْهَا»[٤]. وهذا نظير ما جاء في بعض الأخبار من الأمر بالنضح، ولنا عودة إلى الرواية عند الحديث عن نجاسة الناصبي. واحتمال أنّ المسح بالتراب هنا مبني على كفاية زوال عين النجاسة في التطهير، هو احتمال ضعيف، لأنّ النجاسة الحاصلة من المصافحة ليست عينية لترتفع بزوال عينها، فتأمل.

القرينة الثانية: ما ورد في خبر أَبِي بَصِيرٍ المتقدم عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام فِي

---

(١) الاستبصار، ج١، ص٥٧.

(٢) نُقل عن المحقق في المعتبر: «لا نعرف للمسح بالتراب وجوبًا أو استحبابًا وجهًا»، كشف اللثام، ج١، ص٤٤٩. ولكننا لم نجد ذلك في المعتبر المطبوع.

(٣) كما ذكر الميرزا هاشم الآملي، انظر: المعالم المأثورة، ج٢، ص٢٠٩.

(٤) الكافي، ج٢، ص٦٥.

مُصَافَحَةِ الْمُسْلِمِ الْيَهُودِيَّ والنَّصْرَانِيَّ؟ قَالَ: مِنْ وَرَاءِ الثَّوْبِ، فَإِنْ صَافَحَكَ بِيَدِهِ فَاغْسِلْ يَدَكَ»[١]. فإنه لو كانت المصافحة توجب النجاسة لما كان ثمة فرق بين المصافحة باليد مباشرة أو من وراء الثوب، وذلك لأن المصافحة من وراء الثوب تستلزم أيضًا نجاسة الثياب، «فيلزمه عليه السلام الأمر بغسل الثياب إذا كانت المصافحة من ورائها وبغسل اليد إذا كانت لا من ورائها»[٢].

القرينة الثالثة: إنّ هذا الفرد أعني جفاف اليدين، الأكثر وجودًا في الخارج، بينما صورة رطوبة إحدى اليدين هي فرد نادر[٣]، فيكون التقييد الأول مستلزمًا لحمل الخبر على الفرد النادر.

ولكنّ هذه القرينة لا تخلو من إشكال، لأنّ دعوى ندرة الرطوبة في إحدى اليدين مرفوضة، ولا سيما في المجتمعات الحارة التي يعرق فيها الإنسان كثيرًا كما في بلاد الحجاز زمن صدور النص، فإن الرطوبة في إحدى اليدين ليست بهذه الندرة التي لا يمكن حمل الخبر عليها.

الاعتراض الثاني: وهو اعتراض يرد على أكثر الطوائف الآتية أيضًا، وخلاصته أنّه: لو فرض أنّ الروايات المذكورة دلت على حصول النجاسة ولزوم التطهير، فهذا لا يكشف ولا يدل على نجاستهم الذاتية بل من الممكن أنّه بسبب عدم انفكاكهم عن النجاسات العرضية، قال الأخوند: «والمصافحة وإن كان من أجل النجاسة، إلّا أنّه لا دلالة لها أنّه لنجاستهم عينًا أو عرضًا، إذ عادة لا يكاد يمكن انفكاكهم وانفكاك آنيتهم عن الملاقاة مع النجس بلا لحوق التطهير إلّا في النادر. وقد صرح في الأخبار التي بإزائها بأنه لا بأس بالأكل معهم في آنيتهم إذا كانوا لا يأكلون لحم الخنزير، كما في رواية زكريا بن آدم»[٤].

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٥٠، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٢٦٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٣.

(٤) اللمعات النيّرة، ص٢١٦.

وإذا اتضح أن الأمر بالغسل لا يدل على نجاسة الآخر، وأنّ الأمر هو للاستحباب فهل لذلك منشأ أو نتعاطى معه بشكل تعبدي؟

قيل: إن استحباب الوضوء أو غسل اليد يرمي إلى إبعاد المؤمن عن الآخرين ويؤشر إلى «أنّ مصافحة الذمّي مرجوح نفسًا؛ لأجل ترك المحابّة معهم، والأمر بالغسل محمول على الاستحباب لإظهار التنفّر والانزجار عنهم»[(١)].

وقال السيد الخوئي: «ولا بد من حمل النهي عن المواكلة والمراقدة معهم على التنزه لئلا يخالطهم المسلمون»[(٢)].

ولكن قد يقال: لمَ لا تكون مساورته للنجاسات العرضية هي المبرر للأمر بالغسل المحمول على الاستحباب، والوجه في كون الأمر للاستحباب وليس الوجوب أنّه مع عدم العلم بالمساورة لا يجب الغسل، والعلم الإجمالي بالمساورة وإن كان متحققًا لكنه ليس حجة، لأن أطرافه ليست محل ابتلاء المكلف.

الطائفة الثانية: ما ورد في السؤر

وعمدة ما ورد في ذلك: الخبر الذي رواه الكليني عن عَلِيّ بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنْ عَبْدِ الله بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَعِيدٍ الأَعْرَجِ، قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ سُؤْرِ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ؟ فَقَالَ: لَا»[(٣)].

والخبر معتبر سندًا، وأمّا تقريب دلالته فهو أنّ ظاهر النهي هو لزوم الاجتناب عن سؤرهم، وليس ذلك إلّا لأجل نجاستهم، لا أن السؤر محرم في نفسه حرمة تعبدية بالرغم من طهارته، بعبارة أخرى: إنّ النهي وإن كان

(١) كتاب الطهارة، للسيد الخميني، ج٣، ص١٠٦.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج٢٣، ص٤٤.

(٣) الكافي، ج٣، ص١١، ومن لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٤٧، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٣.

ظاهرًا في الحرمة التكليفية، «ولكن حيث لا موجب في المرتكز العام لعدم جواز الاستعمال إلّا النجاسة كان الجواب دالًا بالالتزام العرفي على النجاسة»[(١)].

ولكنا نلاحظ على ذلك:

أولًا: «أنّ سؤر الإنسان نمنع فيه وجود ارتكاز يقضي بعدم تأثر الحكم التكليفي فيه إلّا بالطهارة والنجاسة، لأنّ ما ورد في سؤر المؤمن وسؤر الجنب وولد الزنا والحائض، يشكل موجبًا لافتراض أن المرتكزات المتشرعيّة كانت لا تأبى عن اكتساب السؤر منقصة أو كمالًا بلحاظ الجهات المعنوية لصاحب السؤر، فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفًا عن النجاسة»[(٢)]. وهذه الملاحظة قد أشار إليها غير واحد من الفقهاء[(٣)].

ثانيًا: إنّ الخبر المذكور معارض في بابه، إذ يوجد ما يدلّ على الجواز أو الكراهة، فيكون مقتضى الجمع حمل النهي فيه على الكراهة، أما ما يدلّ على الكراهة، فهو ما سيأتي في الخبر عن أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَنَّه كَرِه سُؤْرَ وَلَدِ الزِّنَا وسُؤْرَ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمُشْرِكِ وكُلِّ مَا خَالَفَ الإِسْلَامَ..»[(٤)]. وأما ما دل على الجواز فهو ما سيأتي في أدلة الطهارة، من قبيل موثقة عمار

---

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر، ج٣، ص٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٦٣.

(٣) كتاب الطهارة للسيد الخميني، ج٣، ص٤١٢، وتفصيل الشريعة للشيخ اللنكراني (النجاسات وأحكامها)، ص٢٢٠. قال الأخير: «وفي الاستدلال بهذه الرواية ونحوها ممّا ورد في أسئارهم ممّا يدلّ على النهي عنها نظر، فإنّه بعد التأمّل فيها يظهر أنّ السؤال فيها إنّما يكون عن السؤر بما هو سؤر من جهة أنّ له أحكامًا مخصوصة وآثارًا غير مرتبطة بباب الطهارة والنجاسة أصلًا، فإنّ سؤر الحيوانات بأجمعها مكروهة إلّا الهرّة مع عدم كونها نجسة، ومن الممكن بل الظاهر أنّ سؤال السائل إنّما كان عن سؤرهم مع اعتقاد كونهم طاهرين».

(٤) الكافي، ج٣، ص١١، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٣.

الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه، على أنّه يهودي؟ فقال: نعم، فقلت: من ذلك الماء الذي شرب منه؟ قال: نعم»(١). فيكون واضحًا في حمل النهي في خبر الأعرج على الكراهة أو التنزه، ولو لاحتمال مخالطته لبعض بقايا الفم المحرمة.

ثالثًا: ما ذكره البعض من أنّ النهي عن شرب سؤره لا يدلّ على النجاسة الذاتيّة، فلعله بسبب النجاسة العرضية، بسبب أكله لما يحرم أو ما هو نجس شرعًا(٢).

وهذا الاعتراض مبني على أنّ السؤر لا يختص بالماء، بل هو البقية من الماء والطعام، وربما غيرهما، كما ينص على ذلك أئمة اللغة(٣). وأما لو قلنا بانصراف السؤر إلى خصوص بقية الشراب، فلا يكون الاعتراض واردًا.

الطائفة الثالثة: ما ورد في النهي عن الأكل أو الشرب من أوانيهم

الرواية الأولى: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ آنِيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ والْمَجُوسِ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوا فِي آنِيَتِهِمْ، ولَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ ولَا فِي آنِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ»(٤). بتقريب أن النهي عن الأكل أو الشرب من أوانيهم ظاهر في نجاستهم.

ويرد على الاستدلال بها:

---

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٤، وعنه وسائل الشيعة، ج١، ص٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٢) لب اللباب في طهارة أهل الكتاب، ص٥٥.

(٣) قال ابن الأثير: «(سأر) فيه (إذا شربتم فأسئروا) أي أبقوا منه بقية. والاسم السؤر. ومنه حديث الفضل بن العباس (لا أوثر بسؤرك أحدًا) أي لا أتركه لأحد غيرى. ومنه الحديث (فما أسأروا منه شيئا) ويستعمل في الطعام والشراب وغيرهما»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج٢، ص٣٢٧.

(٤) الكافي، ج٦، ص٢٦٤.

أولًا: إنّ الرواية هي على الطهارة أدلّ، لأنّه على فرض نجاستهم، فلا وجه لتقييد الاجتناب عنها في خصوص آنية الأكل والشرب، بل لا بدّ من الاجتناب عن كل أوانيهم، أكانت للأكل أو للشرب أو لمطلق الاستعمال، وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي[١].

ثانيًا: مع صرف النظر عمّا ذكرناه من أنّه يمكن استفادة الطهارة منها، فإنّ الرواية ليست ظاهرة في النجاسة[٢]، فإنّ النهي عن الأكل في الآنية أو من الطعام المطبوخ، أعم من أن يكون بسبب نجاستهم الذاتية التي سرت إلى الآنية أو الطعام، أو بسبب نجاسة الأواني العرضية الناشئة عن نجاسة بعض ما يوضع فيها كلحم الميتة أو الخنزير، أو بسبب اشتمال الطبخ على الحرام، كاللحم أو الشحم والدهن غير المذكى أو لحم الخنزير أو غيره من اللحوم المحرمة في شرعنا، والتي لا يتحرزون عنها، وتقييد الطعام بالمطبوخ قرينة قوية على ما نقول، فإنّ الطبخ يحتاج غالبًا إلى لحمٍ نيٍ أو مقدد أو شحم أو دهن، وكذا قوله عليه السلام في الفقرة الأخيرة: «ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»، هو قرينة أخرى على ما نقول، وهذه الفقرة من الراجح أنها بيان إضافي لما جاء في الفقرة الأولى، وهي قرينة متصلة ما يمنع من انعقاد الإطلاق في الفقرة الأولى.

---

(١) قال رحمه الله تعليقًا على الرواية: «دلالتها على طهارة أهل الكتاب أظهر من دلالتها على نجاستهم، وذلك لأن الحكم بنجاستهم يستلزم الحكم بالتجنب عن جميع الأواني المضافة إليهم حتى الآنية التي يشربون فيها الماء ولا وجه معه لتقييد الآنية بما يشربون فيه الخمر ولا لتقييد طعامهم بما يطبخونه فمن تقييد الآنية والطعام بما عرفت يظهر عدم نجاسة أهل الكتاب»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٤١.

(٢) يقول السيد الشهيد: «وتقريب الاستدلال واضح. غير أن قوله في الجملة الأخيرة «ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر» إن استفدنا منه كونه تقييدا للنهي عن الأواني الوارد في صدر الرواية دل على عدم نجاسة الكافر، وأن نجاسة أوانيه بسبب آخر. ويكفي لسقوط الاستدلال إجمال الفقرة الأخيرة من هذه الناحية، لأنّه يكون من اتصال ما يحتمل قرينيته وهو يوجب الإجمال» شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٦٧.

هذا ولكن السيد الكلبيكاني وهو من المصرين على القول بالنجاسة وله رسالة خاصة في ذلك، دافع عن دلالة الرواية على النجاسة معترضًا على القرينتين المذكورتين:

أما القرينة الأولى، وهي تقييد النهي بكون الطعام مطبوخًا، فقال بشأنها: «إنّ المقصود من طعامهم المطبوخ الذي نهى عن أكله على ما هو الظاهر، الطعام الرطب الذي باشروه بأبدانهم حين صنعه وطبخه فقلّما يتفق طبخ غذاء مع عدم مباشرة يد الطابخ له بخلاف غير المطبوخ أو الفواكه، فلو أخذ المسلم من بيت الكتابي تفاحًا أو بطيخًا مثلًا وشقه بسكين طاهر فلا إشكال فيه من ناحية الطهارة لعدم مباشرة بدنه له وأما ما طبخه الذمي فهل يكون المسلم على وثوق واطمئنان من ذلك؟ لا، بل الاطمينان حاصل بملاقاته ونجاسته وكذا آنيتهم نجسة لأجل مباشرتهم لها»[١].

ويرده: أن الأقرب هو ما ذكرناه، لا أن الطعام المطبوخ هو الذي تلامسه اليد فينجس، فإن الطعام أكان مطبوخًا أو غيره عادة ما تلامسه اليد برطوبة، حتى الفواكه والخضار فإنه غالبًا ما تحتاج إلى غسل وتهيئة. على أنّ الطعام يكون غالبًا موضوعًا في الأواني، وهي مما تلامسه الأيدي برطوبة يقينًا فلو كان نظره عليه السلام إلى نجاستهم الذاتية فلا وجه لتقييد الأكل بالمطبوخ أصلًا، بل الأجدى تقييده بالمائع، فالحليب واللبن وغيره مما يقدمونه في أوانيهم يكتسب نجاسة من أوانيهم التي غسلوها بأيديهم.

وأما القرينة الثانية، وهي تقييد الأواني في الفقرة الأخيرة بالتي «يشربون فيهما الخمر». فعلق عليها بما حاصله إن التقية هي التي فرضت هذا القيد، لأنّ السنة كانوا يرون طهارتهم[٢].

---

(١) نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، ص٤٥.

(٢) قال: «وأما ما ترى من تقييدها في الرواية بقوله: «التي يشربون فيهما الخمر». فهذا لنكتة خاصة راعاها الإمام عليه السلام، وهي أنّ فقهاء العامة كانوا يقولون بطهارتهم، وسواد الناس=

ويرده: أنّ التقية لا تكون بإضافة قيد شرب الخمر إلى أوانيهم، فإنّ الخمرة عند مشهورهم طاهرة، فلا يكون الشرب من إناء معدٍ لشرب الخمر محرمًا في نفسه ما لم يكن فيه الخمر، وهذا لا ريب في حرمته عند الجميع، ولذا من يريد التقية لا يستخدم هذا التعبير.

الرواية الثانية: حسنة[١] عَبْدِ الله بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنْ قَوْمٍ مُسْلِمِينَ يَأْكُلُونَ وحَضَرَهُمْ رَجُلٌ مَجُوسِيٌّ أيَدْعُونَه إِلَى طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ: أَمَّا أَنَا فَلَا أُؤَاكِلُ الْمَجُوسِيَّ، وأَكْرَه أَنْ أُحَرِّمَ عَلَيْكُمْ شَيْئًا تَصْنَعُونَه فِي بِلَادِكُمْ»[٢].

وهذه الرواية وإن ذُكرت في عداد أدلة النجاسة، لكنْ لا دلالة لها على ذلك، لأنّ دعوة المجوسي إلى طعامهم ومؤاكلته لا تستلزم ملامسة طعامهم بيده، بحيث تحصل النجاسة المسرية، إذ ربما قدموا له الطعام في وعاء خاص، أو تناوله بالملاعق أو نحو ذلك.

=وعوامهم يقلدونهم طبعًا في ذلك كما في ساير الأمور، فكانوا هم أيضًا يقولون بطهارتهم. وكان أئمة أهل البيت بصدد تحذير الناس عن مخالطة الكفار، والحكم بنجاستهم وكانوا صلوات الله عليهم أجمعين يهتمون بمعايش العباد وصلاح الأمة والاحتفاظ على نفوس الشيعة والدماء الزاكية، وحيث إنه لم يمكن لهم مخالفة العامة بالصراحة فلذا يحتالون في ذلك، وكان ذكر قيد «التي يشربون فيها الخمر» من هذا الباب، فهو نحو احتيال في مخالفة العامة ونوع فرار من شرهم وأذاهم، لأن الشيعة كانوا يجتنبون عن مطلق أوانيهم، وعلى الجملة فإن الإمام عليه السلام يظهر أن الاجتناب عنها لأجل أنّهم يشربون فيها الخمر لا لكونها أواني لهم وأنهم نجس. فانقدح بذلك أن دلالة هذه الرواية على نجاستهم تامة جدا وليس فيها أي نقصان وذلك للملازمة بين وجوب الاجتناب المستفاد من النهي وبين النجاسة»، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، ص٤٥.

(١) وهي كما وصفت حسنة كالصحيحة، روضة المتقين، ج٧، ص٤٩١، ووجه حكمهم بحسنه، أن النجاشي قال فيه: «وكان عبد الله وجها عند أبي الحسن عليه السلام، ووصى به علي بن يقطين، فقال له: «أضمن لي الكاهلي وعياله أضمن لك الجنة»، انظر: معجم رجال الحديث، ج١١، ص٤٠٣، ويمكن توثيقه برواية محمد ابن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عنه، انظر: معجم رجال الحديث، ج١١، ص٤٠٦.

(٢) الكافي، ج٦، ص٢٦٣.

على أنّ غاية ما دلّت عليه أنّ الإمام عليه السلام لا يحبذ شخصيًا أن يأكل معهم، فالكراهة مختصة به أكانت كراهة شخصية بشرية أو كانت كراهة دينية، لشرافة مقام الإمامة، ولكنها لم تدل على حرمة مؤاكلتهم ليستفاد منها أنّ سبب ذلك هو النجاسة، بل إنه عليه السلام قد فضّل أن لا ينهاهم عن ذلك ما داموا معتادين عليه في بلادهم، وكراهته للتحريم يظهر منها أنّه لا يحرم ترك مؤاكلة المجوسي حرمة تدبيرية ولايتية، إذ لو أراد الحرمة التشريعية، فلا وجه لارتفاع التحريم بسبب أنّهم يفعلون ذلك في بلادهم، فالحرام لا بدّ من اجتنابه.

ولكنّ الشيخ الأنصاريّ حمل الرواية على التقيّة، قال: «إنّ الظاهر من الرواية أنّ مؤاكلة اليهودي[1] محرّمة من الله سبحانه، لكنّي لا أحرّمه عليكم؛ من جهة شيوع ذلك في بلادكم، فإنّه لولا التقيّة لم يكن في ذلك علَّة لكراهة التحريم، ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد»[2].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ ما استظهره من الرواية من أنّ مؤاكلتهم محرمة عند الله تعالى ولكني لا أحرمه عليكم، وبنى عليه في حمل الخبر على التقية، لا نوافقه عليه، بل هو مخالف للظاهر، فمن أين استفاد أنّه محرم عند الله تعالى؟! إنّه عليه السلام قد نسب التحريم إلى نفسه، لا إلى الله تعالى، حتى يقال: إنه لا وجه لكراهته ما هو محرم إلّا التقية. وأما الوجه في كراهته لتحريمه فيراد به تحريمه ولايتيًا كما ذكرنا، فلولا أنّهم اعتادوه لأمكن أن يحرمه ولايتيًا لمصلحة معينة تقتضي ذلك. وهذا الخبر قد يصلح شاهدًا لكون النهي في مثل هذه الموارد هو نهي تدبيري.

---

(١) في الرواية فرض الحديث عن المجوسي وليس اليهودي.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري، ج٥، ص١٠٥.

ثانيًا: إنّ الإمام ليس في مقام التقية، لأنّ التقية ربما تكون سببًا في إباحة مؤاكلة المجوسي وعدم تحريمه، ولكنّ «التقيّة ليست مقتضية لأن يكره الإمام عليه السلام تحريم ما حرّمه الله تعالى»(١). وكيف يكون عليه السلام في مقام التقية مع أنّه صرحّ قائلًا: «أمّا أَنَا فَلَا أُؤَاكِلُ الْمَجُوسِيَّ». اللهم إلّا أن يقال: إن التقية هي عليهم لا لأجل الإمام عليه السلام.

الرواية الثالثة: ما رواه البرقيّ عن محمّد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في آنية المجوس، قال: «إذا اضطررتم إليها، فاغسلوها بالماء»(٢). ورواه الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» بالإسناد إلى زرارة(٣).

وهي معتبرة سندًا، ولا تتوقف صحتها على تصحيح الطريق إلى البرقي في المحاسن، ليصار ـ كما افترض السيد الشهيد ـ إلى التركيب بين طريق الشيخ إلى المحاسن وطريق صاحب الوسائل إلى الشيخ(٤)، إن ذلك لا ضرورة له لأنها مروية في الفقيه كما عرفت، وسند الصدوق إلى زرارة صحيح(٥). كما أن تضعيف الشيخ التبريزي(٦) لها بسبب عدم وثاقة موسى بن بكر نشأ عن الغفلة عن وجودها في الفقيه بسند لا وجود فيه لموسى بن بكر، اغترارًا منه بما في أبواب النجاسات من الوسائل حيث نقلها عن المحاسن، دون الفقيه، مع أنّه رواها عنه في كتاب الأطعمة والأشربة(٧).

---

(١) مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٥٢.

(٢) المحاسن للبرقي، ج٢، ص٥٨٤، وعنه وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٤٨.

(٤) شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٦٦.

(٥) ذكره في المشيخة، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٤٢٦، وكلهم من الأجلاء، ونصّ على صحة الطريق في روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج١، ص١٥١.

(٦) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة)، ج٢، ص١٨٠.

(٧) وسائل الشيعة، ج٢٤، ص١٨٠، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٢.

وأما من حيث الدلالة فقد اعترض عليها بعض الفقهاء (الشيخ التبريزي) بأنّ «الأمر بغسل آنية المجوس لكونها مظنّة التنجس باستعمالها في أكل الميتة ولحم الخنزير والخمر وغير ذلك لا للنجاسة الذاتية للمجوس، ولا أقل من احتمال ذلك»(١).

ولكن يمكن ردّ ذلك بما ذكره السيد الشهيد، قال: «دلالتها على النجاسة واضحة، باعتبار ظهور الأمر بالغسل في نجاسة الآنية، وحمل النجاسة على النجاسة الحاصلة بسبب النجاسات التي يساورها المجوسي في طعامه وشرابه خلاف الظاهر، لمنافاته للإطلاق(٢)، ولظهور العنوان في كون استعمال المجوسي للآنية المصحح لإضافتها إليه هو الميزان في الأمر بالغسل»(٣).

ويلاحظ عليه: أما تمسكه بالإطلاق فله وجه كما ذكر، وأمّا ما ذكره من ظهور العنوان في كون استعماله لها هو الميزان في الأمر بالغسل، فيرده: من أين جاء بقيد الاستعمال؟ فنسبتها إليه وكونها آنية المجوسي ـ ولو لم يستعملها ـ هي محط الحكم بالغسل، وحيث إنه لا يحتمل أن يحكم بالتنجيس لمجرد انتسابها له بملكية أو نحوها، فلا بدّ من تقدير أمر ما أوجب التنجيس، وهو إما صرف استعماله لها أو استعماله لها فيما هو ثابت النجاسة كالميتة أو لحم الخنزير، والثاني هو القدر المتيقن، وأما دخول الأول، فهو يعتمد على الإطلاق، وعليه فلا يبقى إلّا الوجه الأول وهو التمسك بالإطلاق، وهو يثبت نجاستها ولو لمجرد الاستعمال من قبله بدون نجاسة عرضية.

(١) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة)، ج٢، ص١٨٠.
(٢) حيث أمر بالغسل مطلقًا سواء كان المجوسي قد استعملها فيما هو نجس، أو اكتفى فقط هو باستعمالها وملامستها برطوبة. وطبيعي أنّه لا وجه لوجوب الغسل مع انتفاء الأمرين المذكورين معًا.
(٣) شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٦٦.

ولكن ثمّة مضمون اشتملت عليه الرواية يثير الريبة في شأنها، وهو أنّها علقت جواز استعمال آنية المجوسي على وجود شرطين: وهما الاضطرار إليها، وغسلها، وضرورة اجتماع القيد الثاني مع الأول لا وجه له، بل يكفي الثاني لجواز استعمالها، لأنّه مع إمكان غسلها بالماء فيجوز استعمالها حتى في صورة الاختيار وعدم الاضطرار إليها[١]، فتقييد جواز الاستعمال حتى مع إمكان الغسل بقيد الاضطرار يكشف عن وجود نهي عن استعمال آنية المجوسي من غير جهة النجاسة، وهو بحسب ظاهر الرواية نهي تحريمي يستفاد من مفهوم الشرط، ووجود نهي كهذا في غاية البعد، ولم يقل به أحد.

إلا أن يريد النهي عنها بملاك اجتنابهم كنوع من المفاصلة والمباينة معهم، وهذا لم نجد عليه دليلًا يثبت كونه حكمًا شرعيًا، والمرجحات أنّه حكم تدبيري، وهذا ما نعود إليه لاحقًا.

الرواية الرابعة: خبر إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ الله عليه السلام: «لَا تَأْكُلْ ذَبَائِحَهُمْ، ولَا تَأْكُلْ فِي آنِيَتِهِمْ، يَعْنِي أَهْلَ الْكِتَابِ»[٢].

وهي ضعيفة بمحمد بن سنان، وأما من حيث الدلالة فظاهر النهي عن الأكل في آنيتهم معطوفًا على النهي عن الأكل من ذبائحهم، أن الأكل في الأواني منهي عنه، وليس لذلك وجه مفهوم سوى النجاسة.

ويلاحظ عليه: إن الأواني بحسب صناعة ذلك الزمن كانت في الغالب من الخشب أو الفخار، وهذه عادة ما يعلق فيها بقايا من أطعمتهم المحرمة، فلعل هذا سر النهي.

(١) وقد يقال أيضًا بكفاية تحقق وتوفر القيد الأول إذا كان الاستعمال للشرب أو الأكل، فإنّه مع الاضطرار إلى استعمالها جاز الاستعمال دون حاجة إلى الغسل، إلّا أن تقول مع إمكان الغسل فلا اضطرار لاستعمال الآنية المتنجسة.

(٢) الكافي، ج٦، ص٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٦٤.

وثمّة احتمال في أن يكون وجه النهي هو الابتعاد عن هذا النوع من المخالطة الشديدة معهم، والتي تزول معها الحواجز والفواصل، وهو ما يؤدي إلى تجاوز الحدود الشرعية في هذا المجال.

الرواية الخامسة: صحيح هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: إِنِّي أُخَالِطُ الْمَجُوسِيَّ، فَآكُلُ مِنْ طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ: لَا»[1].

والظاهر أنّ مصبّ السؤال ليس عن مخالطتهم، وإنما عما تستدعيه المخالطة من الأكل من طعامهم، و«النهي ليس عن مؤاكلة المجوس بل عن الأكل من طعامهم، ولا وجه للنهي عن ذلك سوى كونه بلحاظ النجاسة»[2].

ويلاحظ عليه: أن النهي عن الأكل من طعامهم لا يستفاد منه نجاستهم، إذ لعلّه بسبب اشتمال الطعام على ما يحرم أكلُه إما بسبب نجاسته في نفسه أو بسبب حرمته حتى لو كان طاهرًا، وهم لا يجتنبون عن ذلك بحسب ما هو معلوم ومعروف من سيرتهم.

إن قلت: إنّ هذا «مدفوع بمخالفته للإطلاق، بل ولإضافة الطعام إلى المجوسي الظاهرة في كون الموجب لذلك مباشرته له»[3].

قلت: أما إطلاق النهي في الرواية فلا يدل على كون سبب الاجتناب هو النجاسة الذاتية للمجوسي، بل هو محتمل لوجهين: أحدهما: نجاستهم الذاتية، وثانيهما: اشتمال طعامهم على الحرام أو النجاسات، والوجه الثاني لا ينافي الإطلاق، من جهة أنّ في الرواية قرينة تجعله ـ أي الوجه الثاني ـ محتملًا، وهي أنّ الراوي لم يسأل عن مطلق الأكل من طعامهم ليقال بأنه قد يأكل من طعام ليس فيه محرمات، وإنما سأل عن الأكل الناتج

---

(١) الكافي، ج٦، ص٢٦٤، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٧، والمحاسن للبرقي، ج٢، ص٤٥٣.

(٢) الفقه الاستدلالي، ج٢، ص٣٦٢.

(٣) المصدر نفسه.

عن مخالطتهم، فقد ذكر الراوي للإمام أنّه يخالطهم فيأكل من طعامهم، والمخالطة تستدعي تكرار الأكل من طعامهم ما يجعل هناك علم تفصيلي أو إجمالي باشتمال الطعام على محرمات، وعليه، فنحن أمام احتمالين في الرواية، والثاني هو القدر المتيقن، فلا دلالة لها على النجاسة. وأما ظهور إضافة الطعام إلى المجوسي في مباشرته له ما يجعل سبب النهي عن أكله منحصرًا في نجاسته فهو ضعيف، فإنه يكفي في صدق الإضافة أن يكون هو الآمر بإعداد الطعام وتهيئته، ألا ترى أنّه لو كان لديه خادم مسلم وأمره بإعداد الطعام لضيوفه، فإنه يقال هذا طعام المجوسي، وكذا لو اشترى المجوسي الطعام من المطاعم وقدمه لضيفه كما هو الحال في زماننا، فإنه يصدق الأكل من طعامه.

الرواية السادسة: ما رواه السنة، عن أبي ثعلبة الخشني قال: قلت: «يا نبي الله إنا بأرض قوم أهل كتاب، أفنأكل في آنيتهم، وبأرض صيد، أصيد بقوسي وبكلبي الذي ليس بمعلم وبكلبي المعلم، فما يصلح لي؟ قال: أما ما ذكرت من أهل الكتاب فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها، وما صدت بقوسك فذكرت اسم الله فكل وما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل وما صدت بكلبك غير معلم فأدركت ذكاته فكلْ»[(١)].

والجواب عن الاستدلال بها هو الجواب المتقدم عينه، من أنّ الأمر بغسلها قبل استعمالها مردّه إلى كونِها مستعملة فيما هو نجس من اللحوم، وهذا ما ذكره بعض شراح الحديث[(٢)]، ولكنْ يبقى أنّه لماذا علّق الأمر بالغسل على عدم وجود آنية غيرها، مع أنّها لو غسّلت لصحّ استعمالها حتى

---

(١) صحيح البخاري، ج٦، ص٢١٩، وسنن ابن ماجة، ج٢، ص١٠٦٩.

(٢) قال ابن حجر في فتح الباري: «تمسك بهذا الامر من رأى أن استعمال آنية أهل الكتاب تتوقف على الغسل لكثرة استعمالهم النجاسة»، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج٩، ص٥٢٣.

لو وجد غيرها، قال العيني: «وهذا التفصيل يقتضي كراهة استعمالها إن وجد غيرها، مع أنّ الفقهاء قالوا بجواز استعمالها بعد الغسل بلا كراهة سواء وجد غيرها أو لا، وأجيب أن المراد النهي عن الآنية التي يطبخون فيها لحوم الخنازير ويشربون فيها الخمور، وإنما نهى عنها بعد الغسل للاستقذار وكونها معدة للنجاسة، ومراد الفقهاء أواني الكفار التي ليست مستعملة في النجاسات غالبًا»[١].

الطائفة الرابعة: ما ورد في النهي عن الاغتسال من ماء الحمام الذي يغتسل فيه غير المسلم.

ويمكن أن نذكر في هذا الصدد روايتين:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام: «عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام؟ قال: إذا علم[٢] أنّه نصراني اغتسل[٣] بغير ماء الحمام[٤]، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض، فيغسله،[٥] ثم يغتسل»، وللرواية تتمة، وهي: «وسأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا، إلّا أن يضطر إليه»[٦].

وقد رأى السيد الخوئي تمامية دلالة الرواية على النجاسة، قال: «وهي

---

(١) عمدة الباري، ج٢١، ص٩٦.

(٢) أما إذا لم يعلم فتجري أصالة الطهارة.

(٣) أي المسلم.

(٤) الظاهر أن مقصوده الحوض المعد للماء، ولا بدّ من افتراض كون الحوض غير متصل بالمادة، وإلّا كان معتصمًا، وعلى فرض اتصال الحوض بالمادة فلا بد أن النهي هو بسبب أنّ اغتساله معه سيكون سببًا لتساقط قطرات الماء منه على المسلم، أو تعدي النجاسة إلى المسلم من حواشي الحوض التي لامسها النصراني.

(٥) أي يغسل الحوض.

(٦) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٣.

صحيحة سندًا، ودلالتها أيضًا لا بأس بها، لأنّ الأمر باغتساله بغير ماء الحمام لو كان مستندًا إلى تنجس بدن النصراني بشيء من المني أو غيره كما قد يتفق لم يكن هذا مخصوصًا به، لأن بدن المسلم أيضًا قد يتنجس بملاقاة شيء من الأعيان النجسة فما وجه تخصيصه النصراني بالذكر؟ فمن هنا يظهر أن أمره عليه السلام هذا مستند إلى نجاسة النصراني ذاتًا»[1].

ويلاحظ على كلامه بملاحظتين:

الأولى: إن ما ذكره من أنّه لو كان الأمر بالغسل مستندًا إلى النجاسة العرضية كالمني وغيره، فلا وجه لتخصيص النصراني بذلك، لأن المسلم أيضًا قد يكون على جسده نجاسة عرضية، محل نقاش، فالمسلم لا يقاس بالنصراني، لأن المسلم يرى ـ بحسب شريعته ـ نجاسة هذه الأمور وأنها مخلة بصلاته، ولذا فهو بحسب العادة يرفعها ويطهرها عن جسده، ولا يتركها إلى حين ذهابه إلى الحمام للغسل إلّا نادرًا، ولا سيما أن ارتياد الحمامات العامة كان يحصل مرة في الشهر أو مرتين، وهذا بخلاف النصراني فهو لا يراها نجسة ولا يرى ملزمًا لرفعها، وهو أيضًا لا يتطهر بالماء في موضع البول أو بالماء أو ببديله (الحصى أو نحوه) في محل الغائط، كما هو شائع بينهم إلى الآن، ولذا لا يبعد القول أن النجاسة العرضية لا تنفك عن جسده، خلافًا للمسلم. ولهذا يمكن القول: إنّ النجاسة في حال الاغتسال مع المسلم وإن كانت محتملة ولكنها مؤمن عنها بأصالة الطهارة، بخلاف الاغتسال مع غيره فإن النجاسة معه معلومة أو مطمأن بها.

الثانية: إنّ الفقرة الأخيرة في الرواية ظاهرة في الطهارة، لأنّه لو كان غير المسلم نجسًا فاللازم ترك الوضوء بالماء الذي وضع يده فيه، حتى في صورة الضرورة، لأنّ الضرورة لا تبيح الوضوء بالماء المتنجس، وإنما ينتقل

---

(1) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٤٣.

الفرض إلى التيمم، وحيث إنه عليه السلام أباح استخدام الماء في الوضوء عند الضرورة، فيكشف ذلك عن عدم نجاسته، إذًا، مع أخذ هذه الفقرة بعين الاعتبار يتضح أن صدر الرواية أيضًا لا ظهور له في النجاسة، وإلّا لزم التهافت في الرواية.

الرواية الثانية: ما رواه في الوسائل عن العلل عن محمّد بن الحسن عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال عن الحسن بن عليّ عن عبد الله بن بكير عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ والناصب لنا أهل البيت فهو شرّهم، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقًا أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه».

ولكن النقاش في هذه الرواية سيأتي في الحديث عن نجاسة الناصبي.

الطائفة الخامسة: الصلاة في ثياب غير المسلم أو على البارية[1] المختصة به

الرواية الأولى: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه. قال: لا بأس، ولا يصلي في ثيابهما، وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده، ولا يصافحه. قال: وسألته عن رجل اشترى ثوبًا من السوق للبس لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله»[2]. وذلك بتقريب أنّ النهي عن الصلاة فيه قبل الغسل إنما هو بسبب نجاسته الناشئة عن مساورة الآخر له برطوبة، واحتمل الشيخ البهائي ـ بالإضافة إلى

(١) الحصير.

(٢) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٦٣.

ما ذكرنا ـ أن يكون النهي للكراهة، قال: «إنّ نهيّه عليه السلام عن الصلاة فيه قبل الغسل، إما تنزيهي للكراهة، أو محمول على العلم بمباشرته برطوبة»[١]. وسيأتي وجه الاحتمال الأول المذكور في كلامه.

ويلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ النهي عن الصلاة في ثوبه، وإن كان ظاهرًا في مانعيته، بيد أن المانعية أعم من نجاسته الذاتية السارية إلى الثياب بعرق أو نحوه، أو نجاسة الثياب الطارئة عليها بسبب عدم التزامه بالتطهير من البول أو الغائط أو الدم، وعدم تحرزه عند التخلي من أن تصيبه نجاسة معينة. وملاحظة كيفية تخلي هؤلاء ولا سيما في الأزمنة الغابرة تزيد الأمر وضوحًا، فإنهم كانوا يقفون في العراء ويتبولون، وهذا النحو من البول يتسبب بانتشار بعض قطرات البول وإصابتها لثيابهم. ولعله لذلك نصّت الأخبار[٢] على كراهة التبول قيامًا.

ثانيًا: إنه حتى لو كان النظر إلى النجاسة الذاتية الاعتبارية للكتابي وليس النجاسات الطارئة، فإنّه وبالنظر إلى سائر الأخبار الواردة في الباب والتي سنذكرها لاحقًا والظاهرة في إباحة الصلاة في ثيابهم لا بدّ من حمل النهي في الخبر على الكراهة[٣] أو على ضرب من التنزيه، كما يشهد به ما ورد في خبر عبد الله بن جميل بن عياش، حيث قال عليه السلام: «وإن يغسل أحب إلي»[٤]، وصحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي؟ فقال: يرش بالماء»[٥]. والرش بالماء هو لإزالة الحزازة النفسية.

---

(١) مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، ص٣٥٩.

(٢) وسائل الشيعة، ج١، ص٣٥٠، الباب ٣٣ من أبواب أحكام الخلوة.

(٣) وهذا ما فعله الفقيه الهمداني، قال: «والنهي محمول على الكراهة؛ جمعا بينه وبين ما دلّ على عدم وجوب الغسل ما لم تثبت النجاسة بالعلم»، مصباح الفقيه، ج١٠، ص٤٨٨.

(٤) تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٩.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦٢.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن العمركيّ عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث، قال: «سألته عن الصلاة على بواري النصارى واليهود الّذين يقعدون عليها في بيوتهم أتصلح؟ قال: لا تصلّ عليه»[(١)].

قال المجلسي: «ظاهره نجاستهم، ومع ذلك، إما محمول على العلم بملاقاتهم بالرطوبة مع السجود عليها، أو بناء على تغليب الظاهر على الأصل، ويمكن حمله على الاستحباب، فلا يدل على نجاستهم»[(٢)].

أقول: إنّ تمامية دلالة الخبر على نجاستهم الاعتبارية المانعة من الصلاة تتوقف:

أولًا: على كون جلوس اليهود والنصارى على البواري مما يتسبب بسريان رطوبات جسدهم إليها، وهذا محتمل وليس مقطوعًا به.

وثانيًا: أن تكون صلاة المسلم على تلك البواري مع وجود رطوبة فيها أو في المصلي، بحيث تتحق السراية منها إلى جسد المصلي، مع أنّها في العادة تكون جافة، ولا يجلس عليها الناس مع الرطوبة المسرية حفاظًا على جفاف ثيابهم، ومع الجفاف ليس ثمة ما يمنع من الصلاة عليها حتى لو كانت متنجسة، اللهم إلّا إذا كان المتنجس هو موضع السجود، فإنه لا تصح الصلاة عندها حتى مع الجفاف، ولكن إحراز نجاسة موضع السجود غير متحقق.

وكيف كان، فمع عدم ثبوت نجاسة البواري، ومع افتراض جفافها عند الصلاة كما هو الغالب، فلا بدّ من استبعاد أن يكون النهي عن الصلاة عليها نهيًا إرشاديًا إلى بطلان الصلاة، كما تشهد به الفقرة التي سبقتها، وهي: «وسألته عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلاة عليها إذا جفت من غير

(١) تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٣.
(٢) بحار الأنوار، ج٧٧، ص٥٢.

أن تغسل؟ قال: نعم لا بأس»(١). ولو كان النهي إرشادًا إلى بطلان الصلاة بسبب النجاسة التي قد تنتقل إلى ثوب المصلي، لكان الأَولى أن تمنع الشريعة من الصلاة في كنائسهم أيضًا التي لا تنفك عن مباشرتهم لها برطوبة عند تغسيلها أو نحوه، والحال أنّه قد ورد في النصوص المعتبرة جواز الصلاة في كنائسهم وبيعهم! والأرجح أنّ النهي نهي تنزيهي، ولعله لاحتمال وجود بعض بقايا ما لا تجوز الصلاة عليه في هذه البواري المعدة للقعود عليها كما افترض السائل، أكان من بقايا أطعمتهم أو من بقايا ما لا تحل الصلاة عليه.

وقصارى القول: إنّ روايات النجاسة بشتى ألسنتها قاصرة الدلالة عن إثبات المدعى(٢).

الوجه الثالث: الإجماع والتسالم

وقد استدل غير واحد من الفقهاء على نجاسة أهل الكتاب بالإجماع والذي ادعاه كثيرون، قال السيد المرتضى: «ويدل على صحة ذلك ـ مضافًا إلى إجماع الشيعة عليه ـ قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨]»(٣). وقريب من هذا الكلام وهو الاستدلال بالإجماع والآية، موجود في كتاب الناصريات له(٤). وقد استدل الشيخ أيضًا بالإجماع(٥). وكذلك ابن زهرة(٦). قال الأخير: «والكافر نجس بدليله(٧) أيضًا، وبقوله

(١) تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٧٣. ولا بدّ من حمل ما جاء في هذه الفقرة على كون النجاسة في غير موضع السجود، أو القول بكفاية زوال عين النجاسة في التطهير، وزوالها حاصل بالجفاف.

(٢) وهذا ما خلص إليه بعض الفقهاء، انظر: مباني منهاج الصالحين، ج٣، ص٢٦٢.

(٣) الانتصار، ص٨٩.

(٤) الناصريات، ص٨٤.

(٥) الخلاف، ج١، ص٧٩.

(٦) الغنية، ص٤٤.

(٧) دليل الإجماع.

تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، وهذا نص. وكل من قال بذلك في المشرك، قال به فيمن عداه من الكفار، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع»[١].

وقال العلامة الحلي: «الكافر نجس العين عند علمائنا كافة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون»[٢].

ويظهر من بعض الفقهاء أن نجاسة الكتابي هي من الوضوح بحيث غدت شعارًا للشيعة، قال الوحيد البهبهانيّ: «بل الظاهر أنّ الحكم بالنجاسة شعار الشيعة يعرفه علماء العامّة منهم، بل وينسبونهم إليه بلا تأمّل، بل وعوامهم يعرفون أيضًا أنّ هذا مذهب الشيعة، بل وربما كان نساؤهم وصبيانهم أيضًا يعرفون كذلك وينسبونهم، بل واليهود والنصارى والمجوس والصابئون وغيرهم من الكفار أيضًا يعرفون أنّ ذلك مذهب الشيعة ومسلكهم في العمل، بل ربما كان نساؤهم وصبيانهم أيضًا يعرفون كذلك وينسبون. وأمّا الشيعة فهم أيضًا يعرفون أنّ مذهبهم كذلك، ومسلكهم في الأعصار والأمصار كان كذلك، حتى نساؤهم وصبيانهم. فلا يضرّ خروج مثل ابن الجنيد، سيّما وهو أنكر حرمة القياس مع أنّها من ضروريات مذهبنا، فلا مانع من خروج ابن أبي عقيل أيضًا، لما ذكرت، ولما مرّ في نجاسة الخمر»[٣].

ويلاحظ عليه:

أولًا: النقاش في الصغرى، فإنّ الإجماع غير ثابت، ومما يؤشر على ذلك:

أ ـ وجود أعلام مخالفين في المسألة كما تقدم، ومنهم الشيخ المفيد في

---

(١) الغنية، ص٤٤.

(٢) نهاية الأحكام، ج١، ص٢٧٣.

(٣) الحاشية على مدارك الأحكام، ج٢، ص١٩٩.

المسائل العزية[١]، وابن الجنيد وابن أبي عقيل. ولكنْ البعض رأى أنّ مخالفة من ذكر من الأعلام لا تضر، قال السيد الكلبيكاني: «ما نقل عن ابن الجنيد من حكمه بطهارتهم، ولكن لا يعبأ الأصحاب بخلافه لأن أكثر أقواله موافق للعامة لعمله بالقياس. وأما ابن أبي عقيل القائل بطهارة سؤر الذمي فيمكن أن يكون لأجل قوله بعدم انفعال الماء القليل، كما هو مذهبه فلم يعلم مخالفته لما ذهب إليه الأصحاب، وقد عرفت عدم العلم بمخالفة المفيد القائل بكراهة سؤر الذمي، لاحتمال أن يراد منها الحرمة، مع عدم نسبة تلامذته هذا القول ـ أعني طهارة أهل الكتاب ـ إليه، مع أنّهم أعرف بمذهبه، فحينئذٍ لا خلاف بين الأصحاب في نجاستهم إلّا من ابن الجنيد من القدماء، وقد عرفت عدم اعتناء الأصحاب بمخالفته. نعم قد وافقه بعض المتأخرين كالسبزواري والفيض القاساني على ذلك، لكنهما حيث كانا من المتأخرين، مع أنّ لهما أقوالًا شاذة ـ كحلية الغناء وطهارة الخمر وعدم وجوب الخمس فيما زاد على المؤنة في زمان الغيبة ـ فلا اعتداد بمخالفتهما»[٢].

ويلاحظ عليه: أمّا عدم الاعتناء بقول ابن الجنيد بدعوى أنّه كان عاملًا بالقياس ففي غير محله، **إما** للنقاش في أصل عمله بالقياس، وإن نسبه إليه أمثال الشيخ المفيد، إذ ربما كان الرجل يستخدم أدوات اجتهادية معينة[٣] مما رأى فيه المفيد وغيره أنّه عمل بالقياس، فاتهموه بذلك وأسقطوه عن الاعتبار[٤]، مع عدم كون الرجل قائلًا بحجية القياس ولا متبنيًا لذلك،

---

(١) هناك الرسائل العزية للمفيد، وهناك أيضًا المسائل العزية للمحقق الحلي.

(٢) كتاب الطهارة، ج١، ص٣٠٦.

(٣) ذهب إلى هذا الرأي السيد السيستاني، راجع كتاب الرافد في علم الأصول، ص١١.

(٤) قال الشيخ: «إلا أنّه كان يرى القول بالقياس»، وقال النجاشي: «وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه إنه كان يقول بالقياس»، انظر معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٣٣٥، وقد ألّف الشيخ المفيد كتابًا باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»، انظر: رجال=

فيكون النقاش بينه وبين معارضيه صغرويًا، فهم يرون هذا الاجتهاد قياسًا وهو لا يراه كذلك، بل يراه من الاجتهاد المشروع، كإلغاء الخصوصية أو تنقيح المناط، وقد لاحظنا أن بعض الفقهاء يرمي اجتهادًا لفقيه آخر بأنه أخذٌ بالقياس مع أن المرمي بذلك لا يقول بحجية القياس، **وإما** لوجود عذر له بالعمل بالقياس، وهو عدم وضوح بطلان العمل بالقياس لديه وأنّه من ضروريات مذهب الإمامية، وخفاء ذلك غير مستبعد في تلك الأزمنة[1]، فقد

=النجاشي، ص**٤٠٢**، ومع ذلك قال عنه العلامة: «كان شيخ الامامية»، انظر: خلاصة الأقوال، ص**٢٤٥**، وقد اعترض عليه الشيخ محمد بن الشيخ حسن بن الشهيد الثاني على ما حكي عنه بقوله: «ولقائل أن يقول: إن العلامة لا يخلو كلامه من غرابة، لأن نقل الشيخ أنّه كان يعمل بالقياس، وقول النجاشي عن ثقات أصحابه إنه كان يعمل بالقياس، يدلان على اختلاف [اختلال] الرجل، لأن أصحابنا يقولون: إن ترك العمل بالقياس معلوم بالضرورة، فالقول به يضر بالاعتقاد، ويوجب دخول الرجل في ربقة الفسق فضلا عن غيره، فكيف يكون ثقة، واحتمال كونه ثقة مع فساد العقيدة لا يلائمه نقل أقواله في المختلف، فينبغي التأمل في هذا» وردّ عليه السيد الخوئي: «أقول: إن الشيخ كأن لم يلاحظ النجاشي، حتى يرى أن توصيف العلامة بأنه ثقة جليل القدر، مأخوذ من قول النجاشي، فكيف يمكن أن يقال إن قول العلامة لا يخلو من غرابة..» معجم رجال الحديث، ج**١٥**، ص**٣٣٦**.

(١) خفاء بطلان حجية القياس على ابن الجنيد مع كون بطلانه ضروريًا، هو ما تبناه السيد الخوئي، مفرعًا على ذلك أنّه معذور في اجتهاده، قال: «عدم جواز العمل بالقياس وإن كان من ضروريات مذهب الشيعة، إلّا أنّه لم يعلم أن الشيخ كان عاملًا (الأصح عالمًا) بذلك، فعمله بالقياس إنما كان حسب اجتهاده، فهو معذور في ذلك، ولو تنزلنا وقلنا إن عمله بالقياس يوجب فسقه (ولا نقول بذلك جزمًا) فهو لا ينافي وثاقته»، معجم رجال الحديث، ج**١٥**، ص**٣٣٦**. هذا ولكن السيد مهدي بحر العلوم أعطى تفسير آخر لعذر ابن الجنيد، غير مسألة خفاء كون بطلان القياس من ضروريات المذهب، وإنما عدم كون بطلانه ضروريًا في زمانه، قال: «ذكر السيد المرتضى في مسألة له في أخبار الآحاد: «أنه قد كان في رواتنا ونقلة أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمان، وجماعة معروفين، وفي كلام الصدوق رحمه الله في (الفقيه) ما يشير إلى ذلك حيث قال ـ في باب ميراث الأبوين مع ولد الولد ـ: «وقال الفضل بن شاذان بخلاف قولنا في هذه المسألة... وهذا مما زلت به قدمه عن الطريقة المستقيمة وهذا سبيل من يقيس». ومن هذا يعلم: أن القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجنيد من علمائنا وأن له فيه سلفا من الفضلاء الأعيان=

نقل العمل بالقياس عن آخرين، ومنهم بعض صحابة الأئمة عليهم السلام كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم[(١)]، وعليه، فإنّ رأي ابن الجنيد لا يسقط عن الاعتبار وعن كونه اجتهادًا كسائر الاجتهادات، التي تمنع من انعقاد الإجماع، فإنّ الثمرة الأساس للاعتماد على قوله هي أنّه يثلم دعوى الإجماع، فإنّ الرجل كان مجتهدًا، ولم تخرجه اجتهاداته عن الخط العام لمذهب أهل البيت عليهم السلام. وأمّا المناقشة في دلالة كلام ابن عقيل على نجاسة بما ذكر فالإنصاف أنها مناقشة قوية، وأما مناقشة كلام الشيخ في المسائل العزية، باحتمال أن الكراهة هي بمعنى الحرمة، فهي مناقشة في غير محلها، لاستقرار معنى الكراهة على الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة في زمانه، وعدم إشارة تلامذة الشيخ إلى رأيه، لا ينفي كون ذلك هو رأيه، ولا سيما أنّ الإشارة غالبًا ما تكون إلى الآراء المذكورة في المصنفات الأساسية لصاحب الرأي.

ب ـ ومن المؤشرات على عدم ثبوت الإجماع، أننا لاحظنا استدلال ابن زهرة كما تقدم بالإجماع المركب، لإثبات نجاسة من عدا المشرك، فإنّ عدوله عن الاستدلال بالإجماع البسيط، مع أن الأحرى هو الاستدلال به لو كان موجودًا، مؤشر على عدم وجوده. كما أننا لاحظنا فيما سلف تفصيل المحقق الحلّي بين اليهود والنصارى وبين المشركين، مع ادعاء الإجماع على النجاسة في الثاني، دون الأول، حيث استدل على النجاسة فيه ببعض الأخبار بعد نقل الخلاف في المسألة، هو خير شاهد على ما نقول من عدم وجود إجماع على نجاسة الكتابي.

ثانيًا: سلمنا بالإجماع، لكن الإجماع ـ على المختار ـ ليس حجة شرعًا

=كيونس بن عبد الرحمان، والفضل بن شاذان، وغيرهم فلا يمكن عد بطلانه من ضروريات المذهب في تلك الأزمان..» الفوائد الرجالية، ج٣، ص٢١٩.

(١) راجع الحاشية السابقة.

بعنوانه، بل بلحاظ كاشفيته عن الحكم الشرعي، والإجماع في المقام لا كاشفية له، وذلك:

أ ـ لاحتمال مدركيته، باستناد المجمعين إمّا إلى الآية، أو الأخبار الواردة في ذلك أو غيرها من الوجوه.

ب ـ إنّنا نلاحظ أنّه لا وجود لارتكاز متشرعي عند أصحاب الأئمة عليهم السلام على نجاستهم كما تعكس ذلك الأخبار، والإجماع إن لم يعكس ارتكازًا متشرعيًا متلقى عن أصحاب الأئمة الملازمين لهم عليهم السلام، فلا قيمة له، ولا وجود لارتكاز كهذا، ولا سيما أنّ مراجعة النصوص الروائية، تكشفُ عن عدم كون النجاسة مسلمة ولا مركوزة في أذهان كبار الأصحاب، كما سنلاحظ عند استعراض أخبار الطهارة، ولذا كان السؤال يقع عنها بين الفينة والأخرى، وصولًا إلى عصر الغيبة الصغرى، حيث يتوجه سؤال إلى الإمام المهدي عليه السلام، من قبل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام: «وعندنا حاكة مجوس، يأكلون الميتة. ولا يغتسلون من الجنابة، وينسجون لنا ثيابًا، فهل يجوز الصلاة فيها من قبل أن تغسل؟ الجواب: لا بأس بالصلاة فيها»(١). وقد نبّه على ذلك السيد الشهيد، قال: «ومن ذلك ما ذكرناه في مسألة طهارة الكتابي حيث استندنا على قرائن عديدة تدلّ على عدم وجود الارتكاز على نجاسة الكتابي من قبيل سنخ الأسئلة الواردة في الروايات على ألسنة الرّواة، كالسؤال عن جواز الأكل معهم إذا علمنا بأنّهم يشربون الخمر»(٢).

ثالثًا: أمّا صيرورة النجاسة شعارًا للشيعة، فلا يعد في نفسه دليلًا على الحكم الشرعي. إنّ شعارية الأمر إذا لم تعكس وضوحًا أو ارتكازًا متلقى عن المعصوم فلا تكون دليلًا شرعيًا، فهي قد تكون كاشفًا عن الدليل لا أنها

---

(١) الغيبة للشيخ الطوسي، ص٣٧٩، والاحتجاج للطبرسي، ج٢، ص٣٠٤.
(٢) مباحث الأصول للحائري، ج٢، ص٣٠٤.

دليل في نفسها، وهذا ما يظهر من السيد الخوئي في مورد آخر، حيث ذكر أنّ الشعارية تحتاج إلى نصّ، فقد أجاب على سؤال حول استحباب التطبير إذا نوى به تعظيم الشعائر فأجاب: «لم يرد نصٌّ بشعاريته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه»[١]. وكشف الشعارية عن الارتكاز الممتد يحتاج إلى إثبات تاريخي، فقد تنشأ هذه الشعارية في زمن متأخر، ويساهم في تكوينها عوامل عديدة، منها شيوع الفتوى بين الأصحاب، وكذلك فإنّ دخول القضية على خط الخلاف المذهبي، يعطيها بعدًا شعاريًا، لدى أتباع المذهب، وقد يكون سببًا لترك الآخرين لها، وهذا نوع عصبية غير مبررة شرعًا، كما هو الحال في الفتاوى التي رفض بعض فقهاء المذاهب الإفتاء بها، لكونها قد صارت شعارًا للمذهب الآخر، مع اعترافهم أن الدليل ناهض عليها[٢].

قد يقال: إنّ الإجماع وإنْ لم يكن دليلًا على الحكم الشرعي، فلا أقل من أنّه يوجب الاحتياط اللزومي، قال السيد الخوئي: «ومن هنا يشكل الإفتاء على طبق أخبار النجاسة إلّا أن الحكم على طبق روايات الطهارة أشكل، لأن معظم الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين على نجاسة أهل الكتاب فالاحتياط اللزومي مما لا مناص عنه في المقام»[٣].

ولكننا لا نرى موجبًا للاحتياط، بالاستناد إلى ما ذكره من أن معظم (أي مشهور) الفقهاء على النجاسة، وذلك، لأنّ مستند المجمعين معلوم بالنسبة إلينا وهو لا يدل على النجاسة، ومخالفتهم ليست من الجرأة المذمومة، كما يؤكد السيد نفسه في مجالات أخرى[٤]، وكيف تكون الجرأة مذمومة، والحال أنّها مستندة إلى وجود دليل على الطهارة كما سيأتي!

---

(١) صراط النجاة، ج١، ص٤٣٢.

(٢) راجع ذلك في كتاب: فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ج١، ص٣١٣.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٥١.

(٤) قال: «الجرأة على خلاف المشهور لا محذور فيها لأنّ الشهرة ليست حجّة»، مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٠٩.

٢ ـ أدلّة القول بالطهارة

لا يخفى أنّ عدم الدليل على نجاسة الكتابي يكفي للحكم بالطهارة، استنادًا إلى قاعدة الطهارة، ولكن بصرف النظر عن ذلك، يمكن الاستدلال على الطهارة ببعض الوجوه:

الوجه الأول: القرآن الكريم

وما يدلّ على ذلك من الكتاب هو قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

والاستدلال أو الاستشهاد بهذه الآية يمكن أن يتم من خلال مقطعين:

المقطع الأول: قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

وتقريب الاستدلال أن الآية وإن لم تكن مسوقة لبيان طهارتهم بشكل مباشر، وإنما هي بصدد بيان حلية طعامهم، وتوحي بأن عدم إسلامهم لا يكون سببًا للقطيعة التامة معهم[١]، فيحل طعامهم لنا ويحلّ طعامنا لهم، كما يحل الزواج من المحصنات منهن، ولكنها لا تخلو من دلالة على طهارتهم الضمنية، وذلك لأنّه لو كان الكتابي نجسًا فكيف يحل طعامه مع أنّه في الأغلب طعام يلامسه بالرطوبة المسرية عند إعداده أو طبخه؟!

وقد نقل البياضي العاملي عن بعضهم الاستدلال بها على الطهارة، قال: «حل طعامهم في قوله: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ دليل طهارتهم»[٢]. ثمّ ردّه بكون الآية منسوخة كما سيأتي. ولكن الفقيه العاملي السيد محمد صاحب المدارك رأى تمامية الاستدلال بهذا المقطع من الآية

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٨٤.

(٢) الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، ج٣، ص٢٨٣.

المباركة، قال: «قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فإنه شامل لما باشروه وغيره، تخصيصه بالحبوب ونحوها مخالف للظاهر، لاندراجها في الطيبات، ولأن ما بعده وهو: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة: ٥] شامل للجميع قطعًا»[١]، واستدل به أيضًا الشيخ حسن في المعالم[٢].

ويلاحظ على ذلك ببعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ الطعام في الآية لا يراد به ما أعدوه وطبخوه من الأكل، مما هو ملازم لمباشرتهم له بأيديهم، بل المراد به خصوص البُّر أو نحوه من المواد الأولية[٣]، كما يشهد به ما جاء في الخبر الآتي وما جاء في بعض كتب اللغة[٤]. وبناءً على هذا التفسير للطعام تكون «الآية الكريمة أجنبيّة عن إفادة الطهارة، لأنّ ظاهر إضافة الطعام إلى أهل الكتاب بناء على تفسيره بالبُّر ونحوه إضافة ملكيّة والسلطنة، وهذا يجعل مفاد الآية الكريمة نفي الحرمة من ناحية كون الطعام ملكًا للكتابي وتحت سيطرته، في مقابل احتمال حرمته ولو من باب لزوم مقاطعة أهل الكتاب وقطع التعامل معهم»[٥].

---

(١) مدارك الأحكام، ج٢، ص٢٩٧.

(٢) قال: «إنّ الغالب في الطعام المصنوع المباشرة بالأيدي مع قبوله الانفعال من حيث الرطوبة، وإثبات التحليل حينئذ لا يجامع الحكم بالتنجيس»، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ج٢، ص٥٣٢.

(٣) هذا التفسير اشتهر في كلمات الأصحاب، قال الشيخ المفيد: «قال قوم بأن المراد بالطعام المذكور في الآية هو خصوص الحبوب، من المزروعات، دون اللحوم من الحيوانات، وهذا وارد في بعض الحديث أيضًا»، تحريم ذبائح أهل الكتاب، ص٧، وراجع المقنعة للمفيد، ص٥٨٠، والانتصار للمرتضى، ص٨٩، والصراط المستقيم للبياضي العاملي، ج٣، ص٢٨٣.

(٤) الفائق في غريب الحديث، ج٢، ص٣٠٤.

(٥) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٨٤. ويضيف الشهيد الصدر في تأكيد ذلك بأنّ «النص القرآني يحلل طعام المسلمين للكتابي كما يحلل طعامه لهم، ومن الواضح أن=

وتماميّة هذه الملاحظة متوقفة على قيام الدليل على حمل الطعام على خصوص البُّر أو مطلق الحبوب، وهذا قد يستدل عليه بالأخبار، وفيها الصحيح، منها: صحيح قُتَيْبَةَ الأَعْشَى قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام وأَنَا عِنْدَه فَقَالَ لَه: «الْغَنَمُ يُرْسَلُ فِيهَا الْيَهُودِيُّ والنَّصْرَانِيُّ فَتَعْرِضُ فِيهَا الْعَارِضَةُ فَيَذْبَحُ أَنَأْكُلُ ذَبِيحَتَه؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: لَا تُدْخِلْ ثَمَنَهَا مَالَكَ ولَا تَأْكُلْهَا، فَإِنَّمَا هُوَ الِاسْمُ ولَا يُؤْمَنُ عَلَيْه إِلَّا مُسْلِمٌ، فَقَالَ لَه الرَّجُلُ: قَالَ الله تَعَالَى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فَقَالَ لَه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: كَانَ أَبِي عليه السلام يَقُولُ: إِنَّمَا هُوَ الْحُبُوبُ وأَشْبَاهُهَا»[١]. إلى غيرها من الأخبار[٢] الواردة بهذا المضمون.

ولكن يرد عليه:

أولًا: أما ما عن بعض أهل اللغة من أنّ الطعام هو البرّ خاصة، فيرده أنّه لا مجال للأخذ به، لأنّ الطعام أعمّ لغة وعرفًا، كما يشهد به كثرة الاستعمال، كما في قوله تعالى: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أو قوله تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾ [البقرة: ٦١]، أو قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ﴾ [يوسف: ٣٧]. على أنّ الأخبار نفسها الواردة في تفسير الآية تنفي انحصار الطعام بالبر، فهي ذكرت «الحبوب» وهي أعم، وعطفت على كلمة الحبوب «وأشباهها»[٣]،

=تحليل طعام المسلمين للكتابي ليس في مقام نفي نجاسة المسلم، بل التحليلان معا يستهدفان غرضًا تشريعيًا واحدًا، وهو.. إلغاء البينونة، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية أيضًا، فالسياق كله متجه نحو ذلك، فهو يدل على أن إضافة الطعام إلى أهل الكتاب وكونه طعامهم ليس ملاكًا للاجتناب والمقاطعة..»، المصدر نفسه، ج٣، ص٢٨٤.

(١) الكافي، ج٦، ص٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٦٤.

(٢) راجع من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٤٧.

(٣) كما مر في الخبر.

وفي خبر آخر أضيف إلى الحبوب «البقول»[١]، وفي خبر آخر فسر طعامهم بـ «العدس والحمص وغير ذلك»[٢].

ثانيًا: أمّا الرواية، فالظاهر أنّ محطّ نظر الإمام عليه السلام في تفسير الطعام بالحبوب ليس هو إرادة الحبوب كمواد أولية لم تنلها يد الطبخ والإعداد، وإنما محط النظر إلى نفي كونه (أي الطعام) من الذبائح ومشتقاتها، لأنّ هذا مورد الكلام ومحل السؤال، وعليه، فالأقرب ـ بعد إخراج اللحوم من تحت عموم الآية أخذًا بالخبر ـ إبقاءُ تعبير ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ على ظاهره المتبادر منه عرفًا ولغةً، وهو الطعام المعد للأكل بطبخ أو نحوه، لا المواد التي ستكون صالحة للأكل بعد إعداد وتهيئة، فإطلاق المشتق على ما سوف يتلبس بالمبدأ لا يصحّ إلّا بضرب من المجازية، والطعام المعدّ للأكل هو ـ بطبيعة الحال ـ مما لامسته أيديهم.

على أنّه لو أريد من الطعام الحبوب كمواد أوليّة، فإنّ هذه لم تكن في يوم من الأيام محرمة، لتأتي هذه الآية وتقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ..وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

على أنّه لو أريد من الطعام الحبوب كمواد أوليّة فلا نعرف موجبًا لتخصيصها بالذكر في الآية، فكل ما يؤخذ ويشترى من الكتابي من عقارات وألبسة وأواني وحيوانات هي محللة وجائزة.

وكذلك لا موجب لتخصيص أهل الكتاب بهذا الحكم، قال السيد في المدارك: «لانتفاء الفائدة في تخصيص أهل الكتاب بالذكر فإن سائر الكفار كذلك»[٣]، وما ذكره بعض الفقهاء من أنّ تخصيصهم بالذكر «لكونهم

---

(١) المحاسن للبرقي، ج٢، ص٤٥٤. وكذا ص٥٨٤، والكافي، ج٦، ص٢٦٤..

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٤٧، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٨.

(٣) مدارك الأحكام، ج٢، ص٢٩٧.

الموجودين في زمن النزول»[١]، غريب، فإنّ المشركين إبان نزول الآية إنما لم يعد لهم وجود في الجزيرة، ولكن الشرك كان منتشرًا في العالم، ومعلوم أنّ آيات القرآن لا تختص بمنطقة جغرافية بعينها.

وتجدر الإشارة إلى أننا لا نريد هنا تبني تمامية دلالة الآية على حرمة ذبائحهم مطلقًا، فهذا فيه كلام مفصل، وظاهر بعض الأخبار أنّ حرمة الذبيحة، بسبب أنّه لا يُحرز تسميتهم عليها ولا يؤتمنون على ذلك، وهذا ما سوف نشبعه بحثًا في محله بعون الله تعالى.

الملاحظة الثانية: إنه حتى لو أريد بالطعام هو ما أعدوه من الطعام وما يكون غذاءً فعليًا، ومع ذلك فإنّ الآية لا تدل على الطهارة، «لأن نظرها إلى نفي الحرمة من ناحية إضافة الطعام إلى الكتابي بإضافة الملكية والسلطنة، وهذا لا ينافي الحرمة في بعض ما يضاف إليه كذلك بسبب الملاقاة المسرية الموجبة للنجاسة».

ورده السيد الشهيد ردًا متينًا فقال: «ولكن الصحيح: أن الطعام إذا كان بمعنى ما هو معد للأكل فعلا فإن إضافته إلى أهل الكتاب ظاهرة في إضافته بما هو معد للأكل، بحيث تكون حيثية الإعداد مضافة إليهم أيضًا، وهذا لا يكفي فيه مجرد كونه ملكًا لهم، بل يعني كونه هو الطعام الذي يعدونه لأكلهم بطبخ ونحوه، ويكون في معرض تناولهم منه. ونفي الحرمة من ناحية مثل هذه الإضافة دال عرفًا على عدم النجاسة، لأن هذه العادة جارية في مثل هذه الإضافة على استتباعها للملاقاة بالرطوبة، فنفي الحرمة من ناحيتها يقتضي عدم النجاسة. فينحصر أساس التشكيك في الاستدلال بالآية الكريمة بحمل الطعام على البرّ ونحوه من المواد، ولو تعبدا بالتفسير الوارد في

---

(١) أنوار الفقاهة، للشيخ حسن كاشف الغطاء، ج١، ص٥٠٣.

الروايات، إذ معه تكون الإضافة بمعنى الملكية والواجدية، ونفي الحرمة من ناحيتها لا يقتضي نفي النجاسة كما هو واضح»[١].

المقطع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

وذلك إما بتقريب أنّه إذا كان التشريع القرآني قد أباح الزواج من الكتابية، فهذا قد يستفاد منه بالملازمة العرفية طهارة أهل الكتاب، أو بتقريب آخر وهو أنّ الحكم بالنجاسة يربك ـ بكل تأكيد ـ حياة المسلم الذي سوف يقدم على الزواج من كتابية، إذْ كيف[٢] سيعيش معها إذا كانت نجسة؟! كيف سيعاشرها أو يتناول معها من إناء واحدٍ مع نجاستها ونجاسة كل ما تلامسه في البيت برطوبة؟! كيف ستعدّ له طعامه أو تغسل له ثيابه، كما هي عادة الحياة الاجتماعية في تاريخ العرب والمسلمين؟ الأمر الذي يدفع المسلمين إلى التوجه بالسؤال عن هذا الأمر إلى النبي ﷺ وكذا من الأئمة عليهم السلام، والحال أننا لم نجد في الأخبار طرح مثل هذا السؤال عن كيفية انسجام هذا الحكم مع ذاك. ونقل الشيخ علي بن يونس البياضي العاملي الاستدلال بهذا المقطع من الآية على الطهارة عن بعضهم، قال: «قالوا: حِلُّ نكاحهم بالاتفاق، دليل على طهارتهم، في قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، فآية حل الطعام والنكاح ناسخة للنجاسة،

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٨٥.

(٢) نقل السيد فضل الله أنّ الذي دفع السيد الحكيم إلى إعادة النظر في فتوى نجاسة الكتابي والتي كانت فتواه الأولى، هو أنّ الآية قد أباحت الزواج من الكتابية، فكيف سوف يتعايش معها زوجها المسلم وهي نجسة في بيت واحد، مع ما يفرضه ذلك من صعوبة شديدة في اجتناب ما لامسته برطوبة؟ وبعبارة أخرى: إنه كيف ينسجم صدور هذين الحكمين عن مشرِّع واحد، والحكمان هما: الأول: حلية الزواج من أهل الكتاب، والثاني: نجاستهم ولزوم اجتناب ما لامسوه برطوبة مسرية؟! راجع: الندوة، ج١١، ص٥٧٢.

للنص على أن «المائدة» آخر القرآن نزولًا»[(١)]، ولكنّه رَدَّ هذا الاستدلال نافيًا فكرة النسخ.

ولا أدري سبب عدول بعض الفقهاء[(٢)] عن الاستدلال بهذا المقطع من الآية، إلى الاستدلال بالأخبار الدالة على جواز نكاح الكتابية متعة أو مطلقًا، بعد ضم الملازمة العادية، والحال أن الاستدلال بالآية أولى.

ولكن قد يعترض على ذلك:

الاعتراض الأول: إنّ الآية منسوخة، بقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠] كما ذكر بعض المفسرين والفقهاء[(٣)]، وجاء في الخبر الذي رواه الكليني في الكافي بسند صحيح عن زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، فَقَالَ: هَذِه مَنْسُوخَةٌ بِقَوْلِه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠]»[(٤)].

ويرده: أن دعوى النسخ مرفوضة لعدة أسباب:

أولًا: إنّ آية: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ﴾ [النساء: ٢٤]، هي من آيات سورة المائدة، وهي آخر سور القرآن نزولًا، كما هو معروف[(٥)]، ووردت بها بعض الأخبار[(٦)]. وأما منع بعض فقهائنا لكون المائدة آخر القرآن نزولًا لعدم

(١) الصراط المستقيم، ج٣، ص٢٨٤.

(٢) الفقه الاستدلالي، للإيرواني، ج١، ص٤٤.

(٣) نقل ذلك في كنز العرفان، ج٢، ص١٩٧، ولكنه لم يتبن النسخ. ويظهر من آخرين أنها محكمة ولم تنسخ، ومنهم السيد الخوئي، انظر: موسوعة الإمام الخوئي، ج٥٠، ص٣٠٥.

(٤) الكافي، ج٥، ص٣٥٨، وهو مروي في تفسير العياشي، ج١، ص٢٩٦.

(٥) السنن الكبرى، ج٢، ص٤٢.

(٦) قال الزيلعي: «عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم المائدة من آخر القرآن نزولًا فأحلوا حلالها وحرموا حرامها»، قلت: لم أجده مرفوعًا وإنما وجدته موقوفًا على عبد الله بن عمرو بن العاص وعلى عائشة»، تخريج الأحاديث والآثار، ج١، ص٣٧٧.

الدلالة القاطعة عليه[1]، فليس تامًا ولا نحتاج إلى القطع بذلك، فيكفي الوثوق به، والظاهر أنّ «تأخّر المائدة مشهور»[2]، وآية ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، «واقعة في سورة الممتحنة، وقد نزلت بالمدينة قبل الفتح، فهى أيضًا قبل المائدة نزولًا، ولا وجه لنسخ السابق للاحق، مضافًا إلى ما ورد: «أنّ المائدة آخر ما نزلت على النبي ﷺ فنسخت ما قبلها، ولم ينسخها شيء»[3].

إنْ قلت: أنّه حتى لو لم نملك دليلًا معتبرًا على تأخر آية «حرمة الكوافر» على آية «حل المحصنات»، لتكون الأولى ناسخة للثانية، بيد أننا لا نملك أيضًا دليلًا معتبرًا على تأخر آية «حل المحصنات» على الآخرى، لتكون ـ أقصد آية «حل المحصنات» ـ غير منسوخة، فاحتمال النسخ قائم.

قلت: بل إننا نملك دليلًا على تأخر سورة المائدة على سورة الممتحنة، وهو صحيحة[4] أخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي ﷺ وفيهم علي عليه السلام وقال: ما تقولون في المسح على الخفين؟ فقام المغيرة بن شعبة فقال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الخفين فقال علي عليه السلام: قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لا أدري. فقال علي عليه السلام: سبق الكتاب الخفين، إنما أنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة»[5]. وظاهر الخبر هو تأخر سورة المائدة بكل آياتها بما في ذلك آية «حل المحصنات». على سورة الممتحنة.

ثانيًا: إنّ لسان الآية آبٍ عن النسخ، كما رأى السيد الطباطبائي، قال:

---

(١) كنز العرفان، ج٢، ص١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩٧.

(٣) تفسير الميزان، ج٥، ص٢٠٥.

(٤) وقد صرح الأعلام بصحتها، راجع على سبيل المثال: منتقى الجمان، للشيخ حسن بن زين الدين، ج١، ص١٦٦.

(٥) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٦١.

«واللسان لسان الامتنان، والمقام مقام التخفيف والتسهيل، فالمعنى: إنا نمتن عليكم بالتخفيف والتسهيل في رفع حرمة الازدواج بين رجالكم والمحصنات من نساء أهل الكتاب لكونهم أقرب إليكم من سائر الطوائف غير المسلمة، وهم أوتوا الكتاب وأذعنوا بالتوحيد والرسالة بخلاف المشركين والوثنيين المنكرين للنبوة.. وكيف كان، لما كانت الآية واقعة موقع الامتنان والتخفيف لم تقبل النسخ بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠] وهو ظاهر..»[1].

ثالثًا: إنّ النسخ بالمعنى المصطلح لا موجب له في المقام، لأنّه لا تنافي بين الآيتين، فآية: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠] مطلقة وتدل على عدم مشروعية الزواج بالكافرة، أكانت مشركة أو كتابية، بينما آية ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] خاصة بالكتابية، وعليه تكون النسبة بين الآيتين نسبة العموم المطلق فيتقدم الخاص على العام.

واستنادًا إلى هذه الوجوه الثلاثة لا نستطيع الأخذ بما ورد في صحيحة زرارة، حول نسخ آية «حلّ المحصنات»، بآية «حرمة الكوافر»، لمنافاتها لما ذكرنا من تأخر سورة المائدة عن سورة الممتحنة، وأنّ لسان آية «حل المحصنات» آب عن النسخ، ولهذا فلا بدّ من ردّ علم الصحيحة المذكورة إلى أهلها.

والغريب أنّ الآية محل الكلام، وهي قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] في الوقت الذي قيل بكونها منسوخة كما عرفت فقد قيل[2] أنّها ناسخة لآية: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]. ومدعي النسخ يفترض أن آية «حل المحصنات» هذه محكمة ولم تنسخ،

(١) الميزان، ج٥، ص٢٠٥.

(٢) تفسير القمي، ج١، ص٧٣، وعمدة القاري، ج٢٠، ص١٠٠، والتبيان، ج٢، ص٢١٨.

ولكنّ دعوى النسخ هنا أيضًا في غير محلها، إذ لا تنافي بينهما، لأنّ الصحيح خروج الذين أوتوا الكتاب عن المشركين تخصصًا، فإنّ المشرك ظاهر في عبدة الأوثان فلا يشمل الكتابي، وعلى فرض قيل بشموله له، فتكون آية ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، أخص من تلك فتتقدم عليها تقدم الخاص على العام.

الاعتراض الثاني: إنّ تقريب الاستدلال بما تقدم لا يخلو من إشكال، أما التقريب الأول فإشكاله أنّ دعوى الملازمة العرفية، غير واضحة، ولا يشعرُ العرف أن الحكمين (جواز النكاح بالكتابية، والحكم بنجاسة الكتابي) متنافيان ولا يمكن أن يجتمعا، نعم، لو فرض أنّ الحكم الشرعي كان لزوم الزواج بالكتابية ـ مثلًا ـ لصحّ القول إنّ الشرع يُلزم المكلف بتكليف شاقٍّ ويستوجب العسر والحرج عليه. أمّا والحال أنّ الحكم هو جواز الزواج وعدم حرمته، فهذا لا يكون سببًا لإيقاع المكلف بالعسر والحرج، ولا سيما إذا قيل إن الزواج بهنّ مكروه وأنّه لا ينبغي للمسلم اختيار هذا النوع من الزواج، فتكون النجاسة عندها مفهومة، فهي قد تسهم في التزام المكلف بالحكم الكراهتي المذكور. نعم لو قيل بضرورة توفر الانسجام التشريعي بين الأحكام، وليس ارتفاع التنافي بينها فقط، لتمّ التقريب المذكور، فإنّنا نلاحظ عدم انسجام القول بنجاسة المرأة مع جواز الزواج بها ومعاشرتها. فحكمة المشرع تفرض أن لا يصدر منه هذان الحكمان، وحيث إنّ أحدهما صادر منه يقينًا وهو حلية الزواج، فيكون الآخر والذي هو محل الكلام غير صادر عنه، لأنّ صدوره لا ينسجم مع الحكم الأول.

أمّا التقريب الثاني، فقد عده بعض الفقهاء مؤيدًا[(١)]، لكنّ الطهارة، أو

(١) لاحظت أن السيد محمد سعيد الحكيم عده مؤيدًا لا دليلًا، فقد سئل عن كيفية الجمع بين نجاسة الكتابية مع ما يستدعيه ذلك من ضرورة تجنبها وبين ما تستدعيه العلقة الزوجية من مقاربتها، فأجاب: «يمكن الجمع بين الأمرين، بالتطهير منها، وحيث كان ذلك صعبًا كان=

قل استبعاد النجاسة لا يستفاد من ظهور الآية لا بالدلالة المطابقية ولا التضمنيّة ولا الالتزاميّة، وإنّما يستفاد من تداعيات اجتماع حكمين: وهما حليّة الزواج بهم، والحكم بنجاستهم، فإنّ هذين الحكمين سيخلقان إرباكًا للمؤمنين الذين يتزوجون من الكتابيات ومع ذلك عليهم اجتنباهن في كل ما يشترط فيه الطهارة.

وتمامية هذا التقريب تحتاج إلى إثبات مقدمة تاريخية، وهي أنّ الزواج من الكتابيات كان ظاهرة شائعة في أوساط المسلمين، بحيث يستدعي ـ الزواج ـ مثل هذا الإرباك في حال كانوا محكومين بالنجاسة. وهذه المقدمة يمكن إثباتها بالبيان التالي، وهو أنّ الظاهر أنّ الزواج منهن لم يكن بالأمر النادر، وإذا عطفنا على ذلك اتخاذهن إماءً، فيزداد الأمر وضوحًا، واتخاذ الإماء الكتابيات كان جائزًا[1] بلا ريب وكان معروفًا ومنتشرًا، فكثير من العبيد والإماء ما كانوا يسلمون، وطبيعي أنّ الإماء كنّ يقمن بالخدمة في البيوت ويستقين ويشاركن في إعداد الطعام، ويعاشرهن الرجال، وبلحاظ ذلك لا يبعد القول إننا أمام ظاهرة فعليّة.

والإنصاف أن مرد هذا الوجه إلى ما سيأتي من الدليل التاريخي.

الوجه الثاني: الروايات

والوجه الثاني لإثبات طهارة الكتابي هو الأخبار، وهي عدة مجاميع نستعرضها تباعًا:

=من المؤيدات لطهارة أهل الكتاب، من دون أن يبلغ مرتبة الدليل»، راجع: موقع السيد الحكيم الإلكتروني.

(١) نعم وقع الكلام في جواز عقد النكاح عليهن، فمنعه بعضهم، مستدلًا بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] بدعوى أنّهن الحرائر من اليهوديات والنصرانيات، راجع الاستذكار لابن عبد البر، ج٥، ص٤٩٢، وأجازه فقهاء آخرون، راجع تفسير السمرقندي، ج١، ص٣٢١.

المجموعة الأولى: ما ورد في الصلاة في ثوب الكتابي أو المصنوع له

الخبر الأول: ما روي عن الناحية المقدسة، روى الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري «أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام: وعندنا حاكة مجوس، يأكلون الميتة، ولا يغتسلون من الجنابة، وينسجون لنا ثيابًا، فهل يجوز الصلاة فيها من قبل أن تُغسل؟ الجواب: لا بأس بالصلاة فيها»(١)، ورواه الشيخ في الغيبة(٢).

الخبر الثاني: صحيحة معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث (أجناب)(٣) وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأُصلي فيها؟ قال: نعم، قال معاوية: فقطعت له قميصًا وخطته وفتلت له أزرارًا ورداءً من السابري، ثم بعثت بها إليه يوم جمعة حين ارتفاع النهار، فكأنه عرف ما أُريد فخرج بها إلى الجمعة»(٤).

الخبر الثالث: ما رواه الشيخ عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة عن أحمد بن محمد بن الحسن قال: حدثني أبي عن عبد الله بن جميل بن عياش أبي علي البزاز(٥)، قال: أخبرني أبي، قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس، وأن

---

(١) الغيبة للشيخ الطوسي، ص٣٧٩، والاحتجاج للطبرسي، ج٢، ص٣٠٤.

(٢) الغيبة، ص٣٧٣. قال المجلسي: «الاحتجاج وغيبة الشيخ: بسنديهما أنّه كتب الحميري إلى القائم عليه السلام أن عندنا حاكة مجوس..»، بحار الأنوار، ج٨٠، ص٢٥٩.

(٣) هذه نسخة أخرى، وقد رجحها السيد الخوئي، قال: «في بعض النسخ وهم أخباث. إلّا أنّه غلط ولا يناسبه قوله وهم يشربون الخمر بخلاف الجنابة بجامع النجاسة العرضية كما لعله ظاهر»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٥٠.

(٤) تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٢.

(٥) المستفاد من كلام الشيخ أن أبا علي البزاز كنية لجميل بن عياش وهو الوالد، وليس لابنه عبد الله، راجع: رجال الشيخ الطوسي، ص١٧٦.

يغسل أحبّ إليّ»[١]. الخبر ضعيف لجهالة عبد الله بن جميل بن عياش[٢]، وعدم وثاقة والده، فقد ترجم له الشيخ دون أن يوثقه[٣].

الخبر الرابع: صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي؟ فقال: يرش بالماء»[٤]. والرش بالماء هو للتنزه لأنّه لا يرفع النجاسة، وإنما هو لرفع الحزازة النفسية.

الخبر الخامس: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن جميل بن دراج عن المعلى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى واليهود»[٥]. ومشكلة السند في المعلى بن خنيس.

الخبر السادس: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ إنّي أُعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أُصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنّه نجّسه»[٦].

والاستدلال بهذه المجموعة يكون بأحد تقريبين:

التقريب الأول: إنّ إباحة الصلاة في ثوب الذمي ظاهر في الطهارة، لأنّ الثوب الذي يرتديه لا ينفك عن رطوباته المسرية، وكذا الثوب الذي يصنعه الذمي، فإنّ الصنع في تلك الأزمنة كان بالأيدي، وهو لا ينفك أيضًا

(١) تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢١٩.
(٢) معجم رجال الحديث، ج١١، ص١٥٩.
(٣) رجال الشيخ الطوسي، ص١٧٦.
(٤) تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٦٢.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦١.
(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦١.

عن سراية رطوباتهم إليه، كعرق أيديهم أو رطوبات الفم التي تبلل الخيوط كما هو المشاهد.

وقد يلاحظ عليه: إنّ حكمه عليه السلام بجواز الصلاة فيها دون غسل، إنما هو لعدم العلم بالنجاسة تفصيلًا، فيكون المورد من قبيل الشبهة غير المحصورة، وهي مجرى أصالة الطهارة. وقد أشار إلى ذلك بعض الفقهاء[1]. ولكنّ الفقيه الهمداني رفض حمل هذه الأخبار على صورة عدم العلم بالملاقاة، ورأى أنّ ذلك طرحٌ لهذه الأخبار، بل أسوأ من الطرح، قال: «وحملُها على إرادة الثياب التي لم يعلم ملاقاتهم لها برطوبة مسرية أسوأ من طرحها»[2].

التقريب الثاني: إنّ جلّ هذه الأخبار يظهر منها الفراغ من طهارتهم الذاتية وأنّ ذلك مرتكز في ذهن الرواة، وإنّما محط نظر السائلين ـ وبعضهم من الفقهاء الأجلاء ـ إلى ما يطرأ على الثوب من النجاسات أو ما يظنّه السائل من النجاسات[3]، كما لاحظنا في الخبر الأول، فـ «إنّ افتراض السائل لعدم الغسل من الجنابة في الكافر واضح الدلالة على أنّه لم يكن قد ارتكزت في ذهنه نجاسة الكافر العينية، وإلّا فأيُّ أثرٍ للغسل بالنسبة إليه»[4]. والأمر عينه نلاحظه في الخبر الثاني، «فإنّ إضافة قوله: «هم أجناب وهم يشربون الخمر» شاهدة على ارتكاز طهارتهم في ذهن السائل، وإنما سأله

---

(١) قال الشيخ محمد تقي الآملي: «والانصاف عدم دلالة هذه الأخبار أيضًا على طهارة الكتابي والمجوسي وإنما هي تدل على الحكم الأصلي أعني طهارة ما يشك في نجاسته»، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٣٨٧.

(٢) مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٥٠.

(٣) يقول السيد الخوئي: «طهارة أهل الكتاب كانت ارتكازية عند الرواة إلى آخر عصر الأئمة عليهم السلام وإنما كانوا يسألونهم عما يعمله أهل الكتاب أو يساوره من أجل كونهم مظنة النجاسة العرضية، ومن هنا يشكل الإفتاء على طبق أخبار النجاسة»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٥١.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٤٢.

عما يعملونه لكونهم مظنة للنجاسة العرضية»[١]. وعدم ثبوت نجاسة الخمر لا يضرّ بما ذكرناه، لأن السائل ربما ظنّ نجاسة الخمر، وهو لا يضرّ بدلالتها على وجود الارتكاز المشار إليه. والأمر عينه ينطبقُ على صحيحة عبد الله بن سنان (الخبر السادس)، حيث يفهم منها أنّه عليه السلام قد أقر عبد الله بن سنان[٢] على ما يعتقده من أنّ الذمي طاهر في نفسه، وأنه ينجس بعروض النجاسات عليه، ولكنه عليه السلام حكم بطهارة الثياب لعدم العلم بطروء النجاسة العرضية عليها. وهذه الصحيحة هي أحد أدلة نجاسة الخمر، بنكتة إقرار الإمام عليه السلام للسائل على ما هو مرتكز عنده من نجاسة الخمر. وهذا أمر لا نبتّ فيه هنا إذ لا بد من ملاحظة سائر الأخبار الواردة في المسألة. ويستفاد من الصحيحة أيضًا حجية الاستصحاب.

المجموعة الثانية: ما ورد في مؤاكلتهم

الخبر الأول: صحيحة عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمَجُوسِيِّ؟ قَالَ: فَقَالَ: إِنْ كَانَ مِنْ طَعَامِكَ، فَتَوَضَّأَ، فَلَا بَأْسَ بِه»[٣].

ولا ينافيها ما رواه البرقي عن العيص، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي أفآكل من طعامهم؟ قال: لا»[٤]. فإنّ مورد هذه هو الأكل من طعامهم وهذه قد تنصرف إلى مظنة كون الطعام لا يخلو من الحرام، بينما مورد الأولى هو الأكل من طعام المسلم، بل إنّها قيّدت الجواز بكون الطعام للمسلم.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٥٠.

(٢) مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٥٠.

(٣) الكافي، ج٦، ص٢٦٣، ومن لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٤٨، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٨.

(٤) المحاسن، ج٢، ص٤٥٣.

وكيف كان، فيمكن الاستدلال بالخبر المذكور على الطهارة من جهتين، كما أشار إليه بعض الفقهاء[(١)]:

الجهة الأولى: التمسك بإطلاق (والإطلاق مستفاد من ترك الاستفصال) جواز المؤاكلة، فإنه شامل لصورة حصول الملامسة السارية إلى الأكل، أكان بالأيدي، أو بالملاعق مع كون الأكل من قصعة واحدة، أو إناء واحد، وذلك بلحاظ كيفية الأكل والشرب في تلك الأزمنة، حيث كانوا يجتمعون على قصعة واحدة، ويتناولون الطعام بأيديهم، وعندما يشربون الماء بواسطة الأواني المعدة للشرب فغالبًا ما تتقاطر المياه من شفاههم على ثيابهم.

الجهة الثانية: إنّ فرض توضّيه ـ وهو بمعنى الغسل هنا ـ قبل الأكل يكشف عن طهارته الذاتية وأنّ محط النظر إلى النجاسات العارضة.

الخبر الثاني: صحيحة إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: «مَا تَقُولُ فِي طَعَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلْه، ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا تَأْكُلْه، ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا تَأْكُلْه ولَا تَتْرُكْه تَقُولُ إِنَّه حَرَامٌ، ولَكِنْ تَتْرُكُه تَنَزُّهًا عَنْه، إِنَّ فِي آنِيَتِهِمُ الْخَمْرَ ولَحْمَ الْخِنْزِيرِ»[(٢)]. ودلالة الرواية على طهارتهم الذاتية واضحة، حيث يظهر منها أن سبب الترك هو غلبة النجاسة العرضية أو وجود الحرام في أوانيهم. ويبدو أنّ الوجه في كون الترك تنزهيًا وليس إلزاميًا، مع اقتضاء وجود الخمر ولحمر الخنزير للاجتناب اللزومي، أن المكلف لا يقطع بوجود الخمر والخنزير في الإناء الذي يأكل منه، فيكون الأمر موردًا لأصالة الطهارة، ولكن حيث إن الإناء مظنة وجود الحرام فيكون التنزه عنه ذا وجه وجيه. وعلى هذا يكون قوله:

(١) الفقه الاستدلالي، ج١، ص٤٣.

(٢) الكافي، ج٦، ص٢٦٤، والمحاسن للبرقي، ج٢، ص٤٥٤، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٧.

«إنّ في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير» ناظرًا إلى العلم الإجمالي الذي لا ينافي جريان الطهارة في الإناء الذي يبتلي به المكلف لكونه طرفًا في الشبهة غير المحصورة.

وهذه الرواية تصلح شاهدًا مفسرًا للنهي عن الأكل من أوانيهم وطعامهم الوارد في سائر الأخبار التي تقدمت في أدلة النجاسة، وأنه نهي بلحاظ النجاسة العرضية. وبعبارة أخرى: إنّ هذا الخبر هو شاهد على الجمع العرفي بين الأخبار الواردة في المؤاكلة، نهيًا وإباحة، وأن النهي فيها تنزيهي.

الخبر الثالث: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن آنية أهل الذمة؟ فقال: لا تأكلوا في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»[١]. بتقريب أن الاجتناب عن أوانيهم مقيّد بما إذا كانوا يأكلون فيها ما هو محرم، لا لنجاستهم، والتمسك بإطلاق مفهوم الشرطية يقتضي الحكم بالطهارة الذاتية، أي إذا لم يكونوا يأكلون فيها المحرمات المذكورة ونحوها فيجوز الأكل فيها حتى لو مسوها برطوبة.

وقد تقدمت سابقًا في أدلة النجاسة صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ آنِيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ والْمَجُوسِ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوا فِي آنِيَتِهِمْ ولَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ ولَا فِي آنِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ»[٢].

واحتمال اتحاد هذا الخبر مع سابقه وارد ولا سيما مع وحدة الراويين الأخيرين الواقعين في السند، وهما محمد بن مسلم والعلاء بن رزين، وكذا مع الاحتمال القوي في وحدة الإمام المروي عنه. لكن الشيخ ذكرهما

---

(١) من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٤٨، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٨.

(٢) الكافي، ج٦، ص٢٦٤، والمحاسن للبرقي، ج٢، ص٤٥٤، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٨.

كراويتين كما هو واضح. وكيف كان فالصحيحة الثانية ظاهرة في الطهارة أيضًا كما ذكرنا سابقًا أو في الحد الأدنى لا دلالة لها على النجاسة.

الخبر الرابع: ما رواه زَكَرِيَّا بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: «كُنْتُ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمْتُ وحَجَجْتُ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام فَقُلْتُ إِنِّي كُنْتُ عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وإِنِّي أَسْلَمْتُ فَقَالَ وأَيَّ شَيْءٍ رَأَيْتَ فِي الإِسْلَامِ؟ قُلْتُ قَوْلُ الله عَزَّ وجَلَّ ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ﴾ [الشورى: ٥٢] فَقَالَ: لَقَدْ هَدَاكَ الله، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ اهْدِه ثَلَاثًا سَلْ عَمَّا شِئْتَ يَا بُنَيَّ، فَقُلْتُ: إِنَّ أَبِي وأُمِّي عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وأَهْلَ بَيْتِي وأُمِّي مَكْفُوفَةُ الْبَصَرِ فَأَكُونُ مَعَهُمْ وآكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ فَقَالَ يَأْكُلُونَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَقُلْتُ لَا ولَا يَمَسُّونَه فَقَالَ لَا بَأْسَ، فَانْظُرْ أُمَّكَ فَبَرَّهَا فَإِذَا مَاتَتْ فَلَا تَكِلْهَا إِلَى غَيْرِكَ كُنْ أَنْتَ الَّذِي تَقُومُ بِشَأْنِهَا ولَا تُخْبِرَنَّ أَحَدًا أَنَّكَ أَتَيْتَنِي حَتَّى تَأْتِيَنِي بِمِنًى إِنْ شَاءَ الله قَالَ فَأَتَيْتُه بِمِنًى والنَّاسُ حَوْلَه كَأَنَّه مُعَلِّمُ صِبْيَانٍ هَذَا يَسْأَلُه وهَذَا يَسْأَلُه فَلَمَّا قَدِمْتُ الْكُوفَةَ أَلْطَفْتُ لأُمِّي وكُنْتُ أُطْعِمُهَا وأَفْلِي ثَوْبَهَا ورَأْسَهَا وأَخْدُمُهَا فَقَالَتْ لِي يَا بُنَيَّ مَا كُنْتَ تَصْنَعُ بِي هَذَا وأَنْتَ عَلَى دِينِي فَمَا الَّذِي أَرَى مِنْكَ مُنْذُ هَاجَرْتَ فَدَخَلْتَ فِي الْحَنِيفِيَّةِ فَقُلْتُ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ نَبِيِّنَا أَمَرَنِي بِهَذَا فَقَالَتْ هَذَا الرَّجُلُ هُوَ نَبِيٌّ فَقُلْتُ لَا ولَكِنَّه ابْنُ نَبِيٍّ فَقَالَتْ يَا بُنَيَّ إِنَّ هَذَا نَبِيٌّ إِنَّ هَذِه وَصَايَا الأَنْبِيَاءِ فَقُلْتُ يَا أُمَّه، إِنَّه لَيْسَ يَكُونُ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ ولَكِنَّه ابْنُه، فَقَالَتْ: يَا بُنَيَّ دِينُكَ خَيْرُ دِينٍ اعْرِضْه عَلَيَّ، فَعَرَضْتُه عَلَيْهَا فَدَخَلَتْ فِي الإِسْلَامِ وعَلَّمْتُهَا، فَصَلَّتِ الظُّهْرَ والْعَصْرَ والْمَغْرِبَ والْعِشَاءَ الآخِرَةَ، ثُمَّ عَرَضَ لَهَا عَارِضٌ فِي اللَّيْلِ، فَقَالَتْ: يَا بُنَيَّ أَعِدْ عَلَيَّ مَا عَلَّمْتَنِي فَأَعَدْتُه عَلَيْهَا فَأَقَرَّتْ بِه ومَاتَتْ، فَلَمَّا أَصْبَحَتْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ الَّذِينَ غَسَّلُوهَا وكُنْتُ أَنَا الَّذِي صَلَّيْتُ عَلَيْهَا ونَزَلْتُ فِي قَبْرِهَا»(١).

---

(١) الكافي، ج٢، ص١٦٠.

ورواها الكليني في موضع آخر بطريقة مختصرة[١]، وكذا رواها البرقي[٢] والطوسي[٣] مختصرًا.

ودلالتها على الطهارة واضحة، حيث إنّه لم ينهه عن الأكل من أوانيهم وطعامهم إلّا بلحاظ اشتمالها على لحم الخنزير، فيظهر منها طهارتهم الذاتية، لأنّ الطعام والأواني لا تنفك عن ملامستهم لها برطوبة. أجل هي قاصرة سندًا، لعدم ثبوت وثاقة زكريا بن إبراهيم، لكنها دون شك تصلح للتأييد.

المجموعة الثالثة: ما ورد في أسآرهم

الخبر الأول: ما رواه الشيخ محمد بن الحسن، بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد المدائني، عن مصدق بن صدقة، عن عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه، على أنّه يهودي؟ فقال: نعم، فقلت: من ذلك الماء الذي شرب منه؟ قال: نعم»[٤].

والرواية موثقة، ولكن قد اعترض على دلالتها:

---

(١) الكليني، ج٦، ص٢٦٤، وهذا نصها: «زَكَرِيَّا بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ كُنْتُ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمْتُ فَقُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي عَلَى دِينِ النَّصْرَانِيَّةِ فَأَكُونُ مَعَهُمْ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وآكُلُ مِنْ آنِيَتِهِمْ فَقَالَ لِي عليه السلام أَيَأْكُلُونَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ قُلْتُ: لَا، قَالَ: لَا بَأْسَ».

(٢) المحاسن، ج٢، ص٤٥٣.

(٣) تهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٧، وهذا نصها: «زكريا بن إبراهيم قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت انى رجل من أهل الكتاب واني أسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد فآكل من طعامهم؟ فقال لي: يأكلون لحم الخنزير؟ قلت: لا ولكنهم يشربون الخمر، فقال لي: كل معهم واشرب».

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٤، وعنه وسائل الشيعة، ج١، ص٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

أولًا: أنها محمولة ـ كما فعل الشيخ ـ على صورة الظن بكون صاحب السؤر يهوديًا[١].

ولكن لا وجه لهذا الحمل ولا قرينة تشهد له، بل هو خلاف ظاهر الخبر، فإن السائل سأل عن الوضوء من إناء الغير إذا شرب منه الغير، ثم أردف موضحًا هوية الغير ـ قائلًا: «على أنّه يهودي»، أي على أنّ هذا الغير هو يهودي، أو على فرض أنّه يهودي[٢]، فأجابه الإمام بالجواز.

ثانيًا: إنّ جواز الوضوء من بقايا سؤره لا يدل على عدم النجاسة، بل لعله بسبب عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة[٣]. وهو وجه في المسألة، فيكون هذا الخبر أحد أدلة هذا القول.

لكن مع استبعاد هذا القول من ساحة الشريعة واستظهار الانفعال فيكون الاستشهاد بالخبر في محله.

الخبر الثاني: صحيحة علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام: «.. عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا، إلّا أن يضطر إليه»[٤].

وهذه الرواية كما ذكرنا سابقًا ظاهرة في الطهارة، لأنّه لو كان غير المسلم نجسًا فاللازم ترك الوضوء بالماء الذي وضع يده فيه، حتى في صورة الضرورة، لأنّ الضرورة لا تبيح الوضوء بالماء المتنجس، وإنما ينتقل الفرض إلى التيمم، وحيث إنه عليه السلام أباح استخدام الماء في الوضوء عند الضرورة، فيكشف ذلك عن عدم نجاسته.

---

(١) قال: «فهذا محمول على أنّه إذا شرب منه من يظنه يهوديًا ولم يتحققه فيجب أن لا يحكم عليه بالنجاسة إلّا مع اليقين أو أراد به من كان يهوديا ثم أسلم، فأما في حال كونه يهوديًا فلا يجوز التوضؤ بسؤره»، تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٤.

(٢) كما رأى بعض الفقهاء، انظر كتاب الطهارة للسيد الخميني، ج٣، ص٤١٢.

(٣) القواعد الفقهية للبجنوردي، ج٥، ص٣٤٨، وفقه الصادق عليه السلام، ج٣، ص٢٩٢.

(٤) مدارك الأحكام، ج١، ص٢٢٣. ولعله أول من تنبه لدلالتها على الطهارة.

واستنادًا إلى هاتين الروايتين حملنا النهي في الأخبار المتقدمة في أدلة النجاسة والناهية عن أسآرهم على الكراهة أو التنزه.

المجموعة الرابعة: الذميّة وخدمة المسلم

وقد عثرنا لهذه المجموعة على خبر واحد، وهو صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: «قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك، وأنت تعلم أنّها نصرانية؛ لا تتوضّأ، ولا تغتسل من جنابة، قال: لا بأس، تغسل يديها»[١].

وقد استدل بها السيد العاملي في المدارك[٢]، وأشار الشيخ البهائي[٣] إلى أنها تصلح دليلًا للقول بالطهارة، وقال الشيخ الأنصاري: «وهذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولًا وتقريرًا»[٤].

والاستدلال بها من جهتين:

الأولى: أنّ إطلاق جواز خدمتها للمسلم ـ مع كون الخدمة تلازم عرفًا حصول السراية إلى الأواني والثياب وغيرها مما هو مشروط بالطهارة ـ دليل طهارتها.

الثانية: أنّ غسل يديها ـ لو لم تكن طهارتها ذاتية ـ لا موجب له، بل إنّ غسلهما يزيد سراية النجاسة، فيكون غسلهما ناظرًا إلى النجاسة العرضية.

ولكن اعترض بعض الفقهاء على الاستدلال بها بأنّ «الظاهر أنّ مورد السؤال فيها قضية خارجية، لأن الظاهر من قول السائل: «الجارية النصرانية تخدمك»، خصوص الجارية المعينة التي كانت تخدم الرضا عليه السلام ولم يعلم أنّ هذا الاستخدام كان باختياره، أو باختيار سلطان الجور بأن كان ـ سلام

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٩٩، وج ٦، ص٣٨٥.
(٢) مدراك الأحكام، ج٢، ص٢٩٧.
(٣) مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، ص٣٦٠.
(٤) كتاب الطهارة، ج٥، ص١٠٢. وتكرر التعبير عينه في كتاب: العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٣٢٦.

الله عليه ـ مجبورًا على ذلك، فيكون السؤال عن حاله مع هذه الجارية في ظرف اضطراره إلى خدمتها، ولو كان المراد السؤال عن القضية الكلية لكان المناسب التعبير بقوله: الجارية تخدم الإنسان، أو تخدمني كما لعله ظاهر. وحينئذ يشكل الاستدلال بها على ما نحن فيه، لاجمال الواقعة التي هي موضوع السؤال»[١].

ولكن هذا الاعتراض في غير محله، وقد رده بعض الفقهاء:

الرد الأول: إنه لا إجمال في الرواية بل هي ظاهرة في السؤال عن القضية الحقيقية، والتعبير بضمير المخاطب كالتعبير بضمير المتكلم أو الغائب شائع في الاستعمالات، على ما ذكره السيد الخوئي، ومع استظهاره لهذا الأمر، أعني كون السؤال على نهج القضية الحقيقية، بيد أنّه أضاف أن مما يبعد احتمال نظرها إلى القضية الخارجية: «أن السائل من كبراء الرواة ولا يكاد يحتمل في حقه أن يسأله عليه السلام عن فعله، فإنّ اعتبار فعل الإمام كاعتبار قوله مما لا يخفى على مثله، فهل يحتمل في حقه أن يسأله عليه السلام عن حكم استخدام الجارية النصرانية بعد قوله: يجوز استخدام الجارية النصرانية؟ فكذلك الحال بعد فعله عليه السلام..»[٢].

أقول: ما استظهره من أن السؤال على نهج القضية الحقيقية متين، ولكن ردّ احتمال القضية الخارجية، بما ذكره من جلالة شأن الراوي، وأنه لا يسأل الإمام عليه السلام عن فعله لا نوافق عليه بعد أن لاحظنا كثرة سؤال الأجلاء عن مثل ذلك، وقد وصل الأمر إلى حد مناقشة الإمام عليه السلام، ولا سيما أنّه قد لا يكون سؤاله اعتراضًا على الإمام عليه السلام وإنما هو استعلام عن وجه الأمر، هذا ناهيك عن أن إبراهيم بن أبي محمود لم يعرف أنّه من كبراء الرواة، ولذا اكتفى النجاشي والطوسي في ترجمته بتوثيقه، دون إضافة أي وصف آخر يدل على الجلالة.

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٣٧٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٤٧.

نعم، قد يستبعد الحمل على القضية الخارجية بطريقة أخرى، وهي أنّ ذلك معناه اطلاع إبراهيم بن أبي محمود على حال بيت الإمام عليه السلام وأنّ لديه جارية نصرانية، وأنها باقية على نصرانيتها ولم تُسْلم على يدي الإمام عليه السلام، وأنها تخدمه عليه السلام دون أن تغتسل أو تتوضأ، وهذا لا يخلو من بعد. على أن جواب الإمام عن سؤال استخدامه للنصرانية بقوله: «لا بأس»، هو قرينة أخرى على استبعاد القضية الخارجية. فتأمل.

الردّ الثاني: أنّه حتى لو سلّمنا أنّ الرواية واردة على نهج القضية الخارجية، وأن قول الراوي «الجارية تخدمك» هو إشارة إلى جارية كانت عند الرضا عليه السلام، فهي أيضًا تصلح للاستدلال، لأن فعل الإمام عليه السلام في استخدامه للجارية هو كقوله وتقريره في الحجية، وحمل فعله وهو استخدام الجارية على التقية لا موجب له، وأصالة الجد محكمة، ولو كان فعله محتملًا للتقية، فلا موجب لحمل قوله عليه السلام للراوي: «لا بأس، تغسل يديها» على التقية، وإلى هذا ذهب الشهيد الصدر، قال: «ولو فرضنا القضية خارجية فإن الرواية تكون حينئذ أدل على الطهارة، لاقتران الفعل بالقول. واحتمال التقية منفي بالأصول العقلائية العامة. ولو ثبت كون وجود النصرانية عند الإمام اضطراريًا وبسبب التقية فلا يعني ذلك أن بيانه مبني على التقية فأصالة الجد في بيانه جارية على كل حال»[١].

المجموعة الخامسة: ما ورد في تغسيل الذمية للمسلمة

ورد في مجموعة من الأخبار ما يدلّ على جواز تغسيل الكتابيّ أو الكتابيّة للميّت المسلم أو المسلمة عند فقد المماثل والمحرم، وقد استدل بها على طهارة الكتابي[٢]، ومن أخبار هذه المجموعة:

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٧٧.

(٢) قال الشيخ يوسف البحراني: «وهذه الأخبار من جملة ما يدل على الطهارة»، الحدائق الناضرة، ج٣، ص٤٠٣. وقال الشيخ محمد جواد مغنية: «رواية تغسيل الكتابي للمسلم=

الخبر الأول: موثّق عمار الساباطيّ عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «قلت فإِنْ مَاتَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ ولَيْسَ مَعَه رَجُلٌ مُسْلِمٌ ولَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ مِنْ ذِي قَرَابَتِه ومَعَه رِجَالٌ نَصَارَى ونِسَاءٌ مُسْلِمَاتٌ لَيْسَ بَيْنَه وبَيْنَهُنَّ قَرَابَةٌ؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ النَّصْرَانِيُّ ثُمَّ يُغَسِّلُه فَقَدِ اضْطُرَّ. وعَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ تَمُوتُ ولَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ ولَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ مِنْ ذَوِي قَرَابَتِهَا ومَعَهَا نَصْرَانِيَّةٌ ورِجَالٌ مُسْلِمُونَ لَيْسَ بَيْنَهَا وبَيْنَهُمْ قَرَابَةٌ قَالَ: تَغْتَسِلُ النَّصْرَانِيَّةُ ثُمَّ تُغَسِّلُهَا»(١).

الخبر الثاني: موثق عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه: عن عليّ عليه السلام قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نفر، فقالوا: إنّ امرأة توفّيت معنا وليس معها ذو محرم، فقال: كيف صنعتم؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صبّا، فقال: أو ما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا. قال: أفلا يممّوها»(٢).

والروايتان موثقتان، وسند الأولى فيه من الفطحية، والثانية فيه من السنة والزيدية، ولكنهم ثقات، فالروايتان معتبرتان.

وتقريب الاستدلال أنّ تغسيل الميت لا ينفك في العادة عن حصول الملامسة برطوبة أو سراية الماء من يديْ المغسِّل إلى جسد المغسَّل، فلا

=تدل بصراحة على طهارة أهل الكتاب، وأنّ نجاستهم عرضية لا ذاتية»، فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص١١٠.

(١) الكافي، ج٣، ص٢٥٩، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٣٤١.

(٢) تهذيب الأحكام، ج١، ص٤٤٣ وقد رواها الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، وسند الشيخ إلى سعد بن عبد الله الأشعري صحيح كما لا يخفى على من راجع المشيخة، وسعد ثقة جليل، وأما أبو الجوزاء، فهو منبه بن عبد الله التميمي وهو «صحيح الحديث»، رجال النجاشي، ص٤٢١، والحسين بن علوان عامي ولكنه ثقة، رجال النجاشي، ص٥٢، وعمرو بن خالد الواسطي، هو ثقة بشهادة ابن فضال، رجال الكشي، ج٢، ص٤٩٨، ومعجم رجال الحديث، ج١٤، ص١٠٣.

محالة يكشف ذلك عن طهارة المغسل النصراني. وأما أمرُ النصراني بالغسل قبل أن يباشر تغسيل الميت المسلم، فلعله لأجل رفع النجاسة العرضية[١].

وهذان الخبران مع أنّ المشهور[٢] عملوا بهما، فقد توقف[٣] البعض في الأمر، وأورد عليهما عدة ملاحظات:

الأولى: ضعف السند[٤].

ويرده إنّ الروايتين موثقتان، وإن لم تكونا صحيحتين، والمختار هو التعويل على الموثقات كالصحاح، وتضعيف صاحب المدارك لهما جار على مبناه في عدم عمله إلّا بالصحاح.

الثانية: إن غسل الميت عبادة فلا تصح من غير المسلم، قال المحقق الحلي: «وعندي في هذا توقف، والأقرب دفنها من غير غسل، لأن غسل الميت يفتقر إلى النية والكافر لا تصح منه نية القربة»[٥].

ولكنّ الأقرب بنظرنا تبعًا لبعض الفقهاء[٦] إمكان تأتّي نية القربة من غير المسلم، وليس ثمة ما يمنع من ذلك، وقد بحثنا ذلك مفصلًا في الجزء المخصص للقواعد الناظمة للعلاقة مع غير المسلمين.

الثالثة: إنّ جواز التغسيل لا يكشف عن طهارته الذاتية، لا من زاوية أنّ التغسيل في نفسه غير مستلزم للسراية أو أنّه يحصل بماء معتصم كالكر أو

---

(١) وقد احتمل ذلك السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج٨، ص٣٦٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام، ج٤، ص٦.

(٣) من أبرز من توقف المحقق في المعتبر ج١، ص٣٢٦، وتبعه بعض الفقهاء. قال الشهيد الأول: «إذا مات مسلم ولا مسلم ولا ذات رحم معه، أو مسلمة ولا مسلمة معها ولا ذو رحم، فالمشهور: تولي الكافر والكافرة الغسل بعد اغتسالهما.. ولا أعلم مخالفا لهذا من الأصحاب سوى المحقق في المعتبر»، ذكرى الشيعة، ج١، ص٣١٠.

(٤) مدارك الأحكام، ج٢، ص٦٤.

(٥) نقل هذا الاعتراض عن المحقق في المعتبر، ج١، ص٣٢٦.

(٦) ويظهر ذلك من صاحب الجواهر في المقام، انظر: جواهر الكلام، ج٤، ص٦٠.

بما له مادة فهذا بعيد للغاية وخلاف ما هو معتاد ومعروف، من أن التغسيل يكون بالقليل وأنه لا ينفك عن الملامسة والسراية، وإنما من زاوية أخرى، وهي أنّه ليس ثمة ما يمنع أن يكون نجسًا ومع ذلك تجيز الشريعة له تغسيل الميت حتى لو حصلت السراية، وهذا حكم تعبدي علينا القبول به، وهو أنّه مع فقد المسلم المماثل يجوز للكافر تغسيل الميت المسلم وترتفع نجاسته الحدثيّة حتى لو حصلت السراية من بدن المغسِّل إليه أثناء التغسيل(١)، إما للعفو عن هذه النجاسة العرضية للضرورة، وإما للالتزام بعدم انفعال الماء المستعمل في الغسل من قبل الكافر، وذلك بتخصيص ما يدل على تنجس ملاقي النجس بما عدا هذا المورد، وإما للالتزام بعدم تنجس بدن الميت بملاقاته مع الماء النجس ومع بدن الكافر، حتى لو التزمنا بتنجس الماء الملاقي مع بدن الكافر، ما يعني حصول تخصيص فيما دلّ على تنجس ملاقي النجس بما عدا بدن الميت(٢).

---

(١) وهذا ما التزم به السيد الخوئي فيما لو بني على نجاسة الكتابي، قال: «.. ماء الغسل وإن كان يشترط فيه الطهارة إلَّا أن مقتضى الموثقتين أنّ الشرط هو الطهارة قبل التغسيل، وأمّا إذا تنجس الماء بنفس تغسيل الميِّت أو ما هو مقدمة له فلا يكون ذلك مانعًا عن ارتفاع الحدث والخبث الناشئ من جهة كونه ميتة وإن طرأت عليه النجاسة العرضية حينئذ. ولا مانع من العمل بالموثقتين ولو في موردهما، لصحّة سندهما وصراحة دلالتهما على ذلك»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٨، ص**٣٦٥**.

(٢) قال الشيخ محمد تقي الآملي إنّ التنافي بين حكم المشهور بصحة الغسل، مع التزامهم بنجاسة الكافر مطلقا حتى الكتابي، يمكن رفعه بوجوه: «**منها**: العفو عن هذه النجاسة العرضية الحاصلة من مباشرة الكافر وعدم مانعيتها عن صحة الغسل مع الالتزام بتنجس الماء وبدن الميت بملاقاة يد الكافر ولكن عُفي عن هذه النجاسة العرضية لمكان الضرورة، وعلى هذا فترتفع النجاسة الذاتية الحاصلة لبدن الميت بالموت وتبقى النجاسة العرضية معفوا عنها، وهذا الوجه ليس ببعيد. **ومنها**: الالتزام بعدم انفعال الماء المستعمل في الغسل ولا بدن الميت، وذلك بتخصيص ما يدل على تنجس ملاقي النجس بما عدا هذا المورد بعد قيام الدليل على صحة الغسل وعدم وجوب تطهير بدن الميت بعده، وهذا الوجه أيضًا ليس ببعيد يمكن به الجمع بين الحكم بصحة الغسل من الكافر وعدم وجوب تطهير ميت المسلم=

ولكن الالتزام بهذا الحكم تعبدًا بالاستناد إلى هذين الخبرين بعيدٌ جدًا وفيه مؤنة زائدة، ومخالفة للارتكاز المتشرعي، وفيه رفع لليد عن جملة من قواعد الشريعة والالتزام بتخصيصها، مع فرض وجود محمل صحيح ولا تأباه الأخبار ولا يلزم منه كل ذلك، وهو القول بطهارة الكتابي، وبيان ذلك: أن للميت نجاستين: النجاسة الحدثية والنجاسة الخبثية، وارتفاع النجاستين بالماء المتنجس في غاية البعد، وتغسيله بماء متنجس سيزيد نجاسته الخبثية ولن يرفعها، أمّا العفو عن النجاسة العرضيّة مع الالتزام بارتفاع النجاسة الحدثية فهو يعني أنّ الحدث يرتفع بالماء المتنجس، وهذا في حد ذاته غريب عما هو مرتكز في أذهان المتشرعة وفيه تخصيص لأدلة النجاسة، كما أنّ الالتزام بعدم انفعال الماء بالنجاسة أو عدم انفعال جسد الميت بها، بالرغم من حصول سراية النجاسة فهو أيضًا غريب في حدّ ذاته، هذا لو نظرنا إلى النجاسة الحدثية في الميت، وما إذا أخذنا بالاعتبار النجاسة الخبثية باعتباره ميتة وقد ألزمت الشريعة بتطهير اليد من مس الميت ولو لم يجب الغُسل كما لو لامسه قبل برده، إنه بالنظر إلى هذه النجاسة الخبثية فإنّ الالتزام بارتفاعها بماء متنجس هو أمر غريب أيضًا، فإن فاقد الطهارة لا يمنح الطهارة لغيره، وتعبد الشريعة لنا في المورد بارتفاع النجاسة الخبثية بالماء المتنجس هو أمر غريب عن ارتكاز المتشرعة، ولهذا لا يسعنا الالتزام بذلك، استنادًا إلى الخبرين المذكورين، ولذا فالانسجام مع قواعد الشريعة ومرتكزات المتشرعة يكون منحصرًا بحملهما على طهارة

=بعده مع الالتزام بنجاسة الكافر. **ومنها**: الالتزام بعدم تنجس بدن الميت بملاقاته مع الماء النجس وبدن الكافر، مع الالتزام بتنجس الماء الملاقي مع بدن الكافر، ولازمه تخصيص ما يدل على تنجس ملاقي النجس بما عدا بدن الميت فقط مع القول بعدم اعتبار طهارة ماء غسله فيما إذا عرضه النجاسة بملاقاته مع الكافر في هذا المورد، وهذا الوجه أيضًا مما لا بعد فيه» مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص**٤٧٣**.

الكافر. وإلّا لو بني على نجاسة الكتابي، فالأولى التوقف في أمر الخبرين، ورد علمهما إلى أهلها، لأنّه لا يمكن بناء أحكام شرعية على أخبار الآحاد المخالفة للقاعدة والارتكاز المتشرعي، والتوقف عن العمل بالخبرين هو ما ذهب إليه بعض الفقهاء، ومنهم الشهيد الأول، قال: «وللتوقف فيه مجال، لنجاسة الكافر في المشهور، فكيف يفيد غيره الطهارة؟!»(١). وقال السيد العاملي: «الحقّ أنّه متى ثبت نجاسة الذمي.. تعيّن المصير إلى ما قاله في المعتبر»(٢).

المجموعة السادسة: ما ورد في استرضاع الذمية لأطفال المسلمين

وهذا المعنى قد وردت فيه العديد من الأخبار نذكر بعضها:

منها: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ والنَّصْرَانِيَّةِ والْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لَبَنِ وَلَدِ الزِّنَا..»(٣).

ومنها: صحيحة سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ: «لَا تَسْتَرْضِعُوا لِلصَّبِيِّ الْمَجُوسِيَّةَ واسْتَرْضِعْ لَه الْيَهُودِيَّةَ والنَّصْرَانِيَّةَ ولَا يَشْرَبْنَ الْخَمْرَ ويُمْنَعْنَ مِنْ ذَلِكَ»(٤).

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ الله قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام هَلْ يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ تُرْضِعَ لَه الْيَهُودِيَّةُ والنَّصْرَانِيَّةُ والْمُشْرِكَةُ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ. وقَالَ: امْنَعُوهُنَّ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ»(٥).

---

(١) ذكرى الشيعة، ج١، ص٣١١.
(٢) مدارك الأحكام، ج٢، ص٦٥.
(٣) الكافي، ج٦، ص٤٣، ومن لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٤٧٩، وتهذيب الأحكام، ج٨، ص١٠٩.
(٤) الكافي، ج٦، ص٤٤، وتهذيب الأحكام، ج٨، ص١١٠.
(٥) الكافي، ج٦، ص٤٤، وتهذيب الأحكام، ج٨، ص١٠٩.

وميزة هذا الخبر أنّه اشتمل على استرضاع المشركة أيضًا، فإن دلّ على الطهارة فيستفاد منه ليس طهارة الكتابي فحسب بل والمشرك.

والخبر الأخير لا غبار عليه سندًا إلّا من جهة الإرسال الذي قد يُتغلب عليه بأنّ تعبير غير واحد[(١)] يشير إلى أنّه ثلاثة فما فوق، ما يبعث على الوثوق بالخبر، لبعد اجتماعهم على الكذب.

---

(١) هذا التعبير يشكل ظاهرة بارزة في أسانيد الأخبار وهو يستحق التوقف عنده ودراسته، والحسن بن سماعة يكثر من استخدام التعبير المذكور، وكذلك فإن يونس بن عبد الرحمن ومحمد بن أبي عمير وغيرهما يكثرون من استخدام هذا التعبير، وثمة اتجاهان في التعامل مع هذا النوع من الإرسال:

الاتجاه الأول: إنّه إرسال مضر، فلا يعمل بالخبر، كغيره من المراسيل.

الاتجاه الثاني: أنّه غير مضر، وقد تبناه المحقق الأردبيلي، قال: «قوله عن غير واحد كأنه يدل على نقله عن كثير فلا يبعد العمل بها»، مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص**١٤٨**، وهذا ما ذهب إليه تلميذه السيد محمد العاملي، قال: «ولا يضر إرسالها لأن في قوله: عن غير واحد من أصحابه. إشعارًا باستفاضة ذلك (ثبوت المدلول) عنده»، مدارك الأحكام، ج١، ص**١٥٢**. مع أنّه في بعض الأحيان طعن بمثل هذا السند بالإرسال، انظر: مدارك الأحكام، ج**٢**، ص**١١٧**، وممن تبنى هذا الاتجاه صاحب الرياض قال معلقًا على خبر جاء فيه هذا التعبير: «المرسل كالموثق، بل الموثق، لإرساله عن غير واحد، الملحق مثله عند جماعة بالمسند، مع كون المرسل من المجمع على تصحيح رواياته»، رياض المسائل ج**١٠** ص**٢٤٩**.

ويمكن الاستدلال على كون هذا الإرسال غير مضر ببعض الوجوه:

الأول: ما جاء في المدارك على بعض النسخ، من أن تعبير «غير واحد» يدلّ على ثبوت المدلول عند الراوي الذي استخدم التعبير.

ويرده: أن ثبوت ذلك عنده ربما اعتمد فيه على اجتهاده وحدسه فلا يدل على ثبوته عند غيره، قال بعض الفقهاء: «ثبوت ذلك عنده لا يقتضي وجوب العمل عند غيره، ولو تم لزم ثبوت العمل وإن لم ترد الرواية بلفظ: غير واحد، كما هو واضح»، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج**٢**، ص**٧٦**.

الثاني: التعبير يشي باستفاضة الخبر عنده قال المحقق السبزواري تعليقًا على سند من هذا القبيل: «وفي قوله: «غير واحد» إشعار باستفاضته عنده»، ذخيرة المعاد طبعة قديمة، الجزء **١**، القسم **٣**، ص**٦٧٠**.

وهذا المقدار قد يناقش فيه بأن استفاضة الخبر ما لم تورث الوثوق فلا قيمة لها، على أنّ=

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب[١].

وتقريب الاستدلال بهذه المجموعة من جهات:

الجهة الأولى: إنّ الصحيحة الأولى جعلت لبن اليهودية والنصرانية أحب من لبن ابن الزنا، ولبن ابن الزنا طاهر، فكذا ما هو أحب منه، وهو لبن اليهودية والنصرانية، وطهارة اللبن يدل على طهارة صاحبه.

وتمامية ذلك تتوقف أولًا: على ثبوت طهارة لبن ابن الزنا، وهو في الحقيقة لبن أمه، وثانيًا: على كون طهارته تستدعي طهارة لبن اليهودية والنصرانية بملاك الأحبيّة، وثالثًا: على أن طهارة اللبن تكشف عن طهارة صاحبه، **والأول** لا ينبغي الشك فيه، لأنّ لبنه هو لبن أمه، وهي مسلمة وولدت من الزنا، وطهارة الزانية ذات اللبن ليست موضع تشكيك، **وأما الثاني**، فأحبيّة لبن اليهوديّة والنصرانيّة من لبن ولد الزنا، يمكن أن يستفاد منه طهارة لبن الكتابية، وإلّا كيف يكون لبن الكتابية أحبّ منه وهو نجس، ولكنه لا يخلو من تأمل، إذ يُحتمل أنّ نظر الحديث إلى الأثر المعنوي

=الإشعار بالاستفاضة لا يغني.

الثالث: إنّ تعبير غير واحد يدل على كثرتهم وأنهم فوق ثلاثة، ومن البعيد أن لا يكون فيهم ثقة، قال الوحيد البهبهاني: «وعندي أنّ هذه الروايةَ قويّة غايةَ القوّة، بل وأقوى من كثير من الصحاح وربما يعدّ من الصحاح بناءً على أنّه يبعد أن لا يكون فيهم ثقة. وفيه تأمّل»، تعليقة على منهج المقال، ص**٢٩**. والتأمل في محله، فالرواة فيهم الكثير من غير الثقاة، فمن أين لنا إحراز أن أحدهم ثقة. نعم لو أننا راجعنا شيوخ الرواي الذي استخدم هذا التعبير ووجدنا أن الكثير منهم ثقات فهذا يقوي أن يكون أحدهم من جملة الداخلين في عداد «غير واحد»، وهذا الأمر غير متحقق في المقام، أعني في الحسن بن محمد بن سماعة، لأنّ في شيوخه أشخاصًا موثقين من قبيل: علي بن أبي جهمة، والحسين بن هاشم أبي سعيد، ولكن فيهم من غير الموثقين..

الرابع: إنّ التعبير في دلالته على كثرة المروي عنهم، يكشف وبحساب الاحتمال عن حصول الوثوق بصدور الخبر، ومن البعيد أن يجتمع هذا العدد على الكذب. ولكن وصول إلى حد الاطمئنان لا يخلو من تأمل.

(١) راجع وسائل الشيعة، ج**٢١**، ص**٤٦٤**، الباب **٧٦**، من أبواب أحكام الأولاد.

السلبي الذي قد يتركه لبنها على روحيّة الولد. اللهم إلّا أنّ يقال: إنّ النجاسة دخيلة في هذه الآثار، فمن يتغذى على النجس قد يؤثر ذلك على أخلاقه، فمن إطلاق الأحبية يستفاد أنّه أحبّ بلحاظ كافة الآثار، ومنها الطهارة. **أما الثالث**، وهو أن طهارة اللبن يكشف عن طهارة صاحبته، فهي موضع تأمل، لأنّه لا ملازمة بين الأمرين، ما لم يقم دليل على ذلك، وسيأتي مزيد بيان في الجهة الثالثة.

الجهة الثانية: ما ذكره بعضهم، من أنّه «لو كانت المرضعة نجسة ذاتًا لتنجّس الرضيع، فَتَنْجُس الأمّ والأب وسائر المتعلقين والمتعلقات طبعًا ولا مخلص عنه، ولم يكن في الأخبار إشارة إلى نجاستهم الذاتيّة، وغاية ما يستفاد نهيهنّ عن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير وسائر النجاسات فيستفاد منها بوضوح عدم نجاسة أهل الكتاب إذا نهوا عن النجاسات»(١).

ولكن الملازمة محل شك كبير، فلا يعلم تنجس كل طفل من الإرضاع، ولو علم فلا يعلم بسراية النجاسة إلى أبويه وغيرهما، نعم ثمة علم إجمالي بلحاظ مجموع حالات الإرضاع، ولكن المكلف لا يُبتلى إلّا بحالته الخاصة، وغاية ما يحصل له هو أن يظن بالنجاسة فيكون مجرى أصالة الطهارة، على أن لمدعي النجاسة أن يقول إنّ أخبار النجاسة تكفي لإلفات نظر ذوي الطفل بضرورة تطهيره أو تطهير ثيابه من مساورة الكتابية له، ولا ضرورة لورود أخبار خاصة بذلك، فتأمل.

الجهة الثالثة: إذا حكم الشرع بجواز إرضاع اليهوديّة أو النصرانيّة، مع أنّ الرضاعة كما هو معلوم، تستدعي التقام الطفل ثدي المرضعة بفمه، وبالتالي فلو كانت الكتابية نجسة فهذا يعني أنّه يمتصّ نجسًا ويرضع نجسًا، وتمكين الطفل من ذلك غير جائز. فيكون تجويز الشريعة لإرضاع الكتابية للطفل كاشفًا عن طهارتها.

---

(١) لب اللباب في طهارة أهل الكتاب، ص١٠٧.

وهذا الاستدلال يتوقف على إثبات أمرين: أولهما: إثبات نجاسة حليب الكتابية، وثانيهما: إثبات حرمة التسبب بإطعام الطفل ما هو نجس.

أما الأول، فقد يقال بشأنه: إنّ الحليب داخل ثديها والذي يرتضعه الطفل وينتقل من الجوف إلى الجوف لا يعلم أنّه نجس، بل ربما قيل بعدم نجاسة حليب الكتابية بشكل مطلق[١].

ولكننا نقول: أما دعوى أن حليبها ليس نجسًا بشكل مطلق حتى لو كانت نجسة، فهي ضعيفة، لأنّ ما دلّ على نجاستها يستفاد منه نجاسة بدنها ونجاسة كل ما يخرج منها من فضلات بما في ذلك الحليب والعرق واللعاب وغيرها من السوائل المحكومة بالطهارة في المسلمة. وأما انتقال الحليب من الجوف إلى الجوف، فيرده أنّ الحليب يخرج من ثديها إلى فم الطفل لا إلى جوفه مباشرة، فيكون محكومًا بالنجاسة كسائر النجاسات التي تدخل الفم.

ويمكن القول: إنّ الاستدلال لا يتوقف على نجاسة اللبن، ليمكن التشكيك في نجاسته، بدعوى انتقاله من الجوف إلى الجوف أو غير ذلك، بل يمكن إثبات تناول الرضيع لما هو نجس أو متنجس عند الرضاع، ولو لم يدخل شيء من لبنها إلى فمه وجوفه، وذلك لأنّه عند التقام الطفل لثدي المرأة فإنه يمتصّ ظاهر حلمتيها، وهما نجسان لأنهما جزء من البدن، وعند الامتصاص سيكون ثمّة سراية إلى جوفه مع الحليب أو بدونه.

وكيف كان فالمقدمة الأولى في الاستدلال تامة.

وأما الثاني: وهو إثبات حرمة إطعام الطفل أو سقيه للنجس أو ما هو حرام، فقد قيل بشأنه: إنه لا دليل في غير المسكرات على حرمة مباشرة إطعام أو سقي الطفل للحرام أو التسبب بذلك له، فضلًا عن وجوب ردعه

---

(١) وهذا ما يظهر من بعض الفقهاء، قال الشيخ التبريزي: «لم يتم دليل على نجاسة لبن أهل الكتاب»، تنقيح مباني العروة الوثقى (الطهارة) ج٢، ص٢٠٤.

عن ذلك فيما لو كان يفعل ذلك من تلقاء نفسه، وعلى هذا فلا مجال لاستفادة طهارة الكتابي من الأخبار. وأما في المسكرات فقد ورد النص(١) في تحريم سقيها للمولود، ولا مجال لإلغاء الخصوصية عن الخمر والمسكر.

ولكنّ الأرجح بنظرنا حرمة مباشرة الولي أو تسببه بإطعام أو سقي طفله للحرام، بناء على ما هو الأرجح(٢) من اشتراط المصلحة في تصرفات الولي، ولا مصلحة للطفل بإطعامه للنجس أو المتنجس، أما لو فعل الطفل ذلك من تلقاء نفسه فالظاهر أنّه لا دليل على وجوب ردعه، ما دام أن الشرب لا يستوجب تضرره.

وفي المقام فإنّ الولي باستئجاره الظئر الكتابية ـ لو قيل بنجاستها ـ يكون قد تسبب بإرضاع الطفل للنجس أو التقامه للمتنجس فيحرم عمله، وحيث أجازت الشريعة استئجارها واسترضاعها كشف ذلك عن طهارتها.

الوجه الثالث: الدليل التاريخي

وهذا الدليل يعتمد على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ أهلَ الكتاب كانوا موجودين في المجتمع الإسلامي منذ دولة المدينة المنورة على عهد رسول الله ﷺ وما تلاه من عهود ودول عاش فيها الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وقد كان الاختلاط بينهم وبين المسلمين كبيرًا والاحتكاك بين الطرفين شديدًا، سواء في البيوت والأسواق والحمامات وحتى المساجد وغيرها، وسيأتي في مبحث دخول غير المسلمين إلى المساجد، أنّ أهل الكتاب كانوا في بعض الأحيان يدخلون إلى المساجد، وكانوا أيضًا يصنعون للمسلمين ثيابهم، كما سلف في

(١) راجع: وسائل الشيعة، ج٢٥، ص٣٠٨، الباب ١٠ من أبواب الأطعمة المحرمة.
(٢) وهذا ما تبناه الشيخ حسين الحلي، انظر: دليل العروة الوثقى، ج٢، ص١٧٤.

الأخبار، بل عاش قسم منهم في داخل بيوت المسلمين وهم العبيد، والعبد يخدم في بيت سيده فيستقي ويغسل ويطبخ وغير ذلك، وقد ارتبط المسلمون بهم بعلاقات نكاح دوامًا أو انقطاعًا أو ملك يمين، وأنجبوا من الكتابيات..

المقدمة الثانية: وفي ضوء ما ذكر، لو كان أهل الكتاب محكومين بالنجاسة لذاع الحكم واشتهر وغدا من المسلمات، ولامتنع المسلمون عن استخدامهم في بيوتهم، وفي الحد الأدنى لتحرزوا من معاشرتهم والاختلاط بهم وإدخالهم إلى بيوتهم ومساجدهم، للقطع بتنجس المسلمين باستخدامهم والاختلاط بهم، من خلال عرقهم أو بعض فضلاتهم السارية. وشدة الابتلاء بهذه الظاهرة واستمرارها في كل تلك العهود يحتّم أن يكون الحكم بنجاستهم واضحًا جليًا، مع أننا لا نجد في الروايات والكتب التاريخية ما يشير إلى بداهة هذا الأمر، بل نجد في الأخبار استمرار السؤال عن حكم تناول طعامهم وشرابهم ولبس ثيابهم إلى زمن الغيبة الكبرى، وتقترن الأسئلة بقرائن توحي بارتكاز الطهارة الذاتية في أذهان المتشرعة، من قبيل حديث السائل عن أنّهم يتناولون الحرام من المسكر ولحم الخنزير، ما يعني أنّه لم يكن القول بنجاستهم الذاتية واردًا في حسابات السائلين، إذ لو كانوا نجسين في نظرهم لما توجهوا بهذه الأسئلة.

إن قلت: إنّ عدم وضوح الحكم بالطهارة في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام واستمرار السؤال عن ذلك في شتى العصور، له ما يبرره وهو وجود اتجاه إسلامي عام يرى طهارتهم، والشيعة بطبيعة الحال متأثرون ثقافيًا ونفسيًا واجتماعيًا بهذه البيئة العامة التي تفرض عليهم الجدل والسؤال عن الكثير من مسلمات مذهبهم.

قلت: إنّ قرنين ونصف من الزمن كفيلان بإظهار رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام في شأن أهل الكتاب بكل وضوح، كما ظهر رأيهم في قضايا أخرى ذات اشتباك مذهبي، من قبيل المتعة ومسح القدمين، وإسبال اليدين في الصلاة، وغيرها من الأحكام.

ولكن الإنصاف أنّ هذا الوجه لا يتم، لأن غاية ما يدل عليه استمرار السؤال عن مؤاكلتهم وتناول سؤرهم وما إلى ذلك، هو عدم وضوح النجاسة، ولكنّ هذا لا يدل على وضوح الطهارة، كما هو المطلوب في هذه المرحلة.

وكيف كان، فما تقدم من دليل الكتاب والسنة يفي بإثبات طهارة أهل الكتاب، ولو أننا لم نجد دليلًا على الطهارة، فيتعيّن المصير إليها عملًا بالأدلة والأصول العامة، بعد عدم نهوض دليل على النجاسة. يقول الشيخ مغنيّة: «وليس من شك أنّ القول بالطهارة يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية السهلة السمحة، وأنّ القائل بها لا يحتاج إلى دليل، لأنّها وفق الأصل الشرعي والعقلي والعرفي والطبيعي، أمّا القائل بالنجاسة فعليه الإثبات»[١].

٣ ـ الموازنة بين أخبار النجاسة وأخبار الطهارة

عرفت مما سبق أنّ أخبار النجاسة غير سالمة من الإشكال فلا تنهض بإثبات حكم النجاسة، ولكن على فرض تماميّة بعضها، فما هو الموقف عندها؟ وكيف نوازن بينها وبين ما دل على الطهارة؟

ذهب كثير من الفقهاء إلى ترجيح أخبار النجاسة على أخبار الطهارة، وذلك:

أولًا: إنّ أخبار الطهارة قد أعرض المشهور عنها، فتكون ساقطة عن الحجيّة، قال السيد الكلبيكاني: «ولكن هذه الروايات ـ مع كثرتها ووجود الصحيح والموثق فيها ـ لم يعمل الأصحاب بها وأعرضوا عنها مع أنها كانت بمرأى منهم ومسمع»، إلى أن يقول: «إذا انعقد الاجماع على نجاستهم، فلا بد من تأويل هذه الروايات وحملها على بعض المحامل، وإن كانت المحامل بعيدة أو نحملها على التقية لموافقتها لمذهب العامة»[٢].

(١) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج١، ص٣١.
(٢) كتاب الطهارة، ج١، ص٣٠٦.

وعلى الإعراض اتكأ السيد أحمد الخوانساري، لردّ الأخبار الظاهرة بل الصريحة ـ باعترافه ـ في الطهارة الذاتية، وترجيح أخبار النجاسة[١]، وكلما كان الخبر صحيحًا وصريحًا زاده الإعراض عنه وهنًا.

ولكن يرد على ذلك:

أ ـ إنّ إعراض مشهور الفقهاء ـ من الناحية الكبرويّة ـ ليس مسقطًا لحجيّة خبر الثقة، كما أن العمل به ليس جابرًا لضعفه، وذلك لعدم حجية الشهرة في نفسها لتكون كاسرة أو جابرة لغيرها، نعم، بناء على المختار من حجيّة الخبر الموثوق، فإنّ إعراض المتقدمين من أصحابنا في حال ثبوته يشكِّل قرينة تمنع من حصول الوثوق بالخبر.

ب ـ ولو سلمنا بأنّ الإعراض مضر بحجيّة الخبر، فإنّما هو الإعراض الكاشف عن وجود خلل في أخبار الطهارة يؤشر إلى عدم صدورها من رأس، أو عدم صدورها لبيان الحكم الواقعي.. وهذا غير متحقق في المقام، إذ ربما كان إعراض الفقهاء عن أخبار الطهارة لا لعدم حجيتها في نظرهم، وإنما لوجود نكتة اجتهادية عندهم دفعتهم إلى ترجيح أخبار النجاسة عليها، من قبيل اعتقادهم بوجود معارضة مستقرة بين الطائفتين، ورجّحوا أخبار النجاسة لموافقتها للكتاب بنظرهم، أو لموافقتها للاحتياط، أو مخالفتها للسنة، والحال أنّه لا مجال لهذا الترجيح، لأنّه فرع التعارض المستقر، وهو غير متحقق، لإمكان الجمع العرفي بينهما[٢]، وإعمال المرجحات، إنما يتم اللجوء إليه إذا لم يكن ثمة مجال للجمع العرفي.

---

(١) جامع المدارك، ج١، ص٢٠٢.

(٢) وإلى ذلك أشار بعض الفقهاء، قال: «وما قيل من أن هذه الروايات (روايات الطهارة) معرض عنها عند الأصحاب فلا يمكن الاعتماد عليها لا يمكن المساعدة عليه، فإنه يحتمل أن يكون تركهم هذه الروايات لاعتقاد أنها معارضة بالأخبار المتقدمة ولمخالفة تلك الأخبار العامة أو لموافقتها للكتاب العزيز يتعين الأخذ بها»، تنقيح مباني العروة، /كتاب الطهارة، ج٢، ص١٨٣.

ثانيًا: إنّ أخبار النجاسة موافقة للكتاب، وأخبار الطهارة موافقة للعامة، ومقتضى القاعدة أنّه عند التعارض يؤخذ بما وافق الكتاب ويطرح ما خالف أهل السنة، فلا بدّ من طرح أخبار الطهارة، لمخالفتها للكتاب وموافقتها لأهل السنة[1].

ويرده:

أ ـ أنّه لا مجال لدعوى ترجيح أخبار النجاسة، بحجة موافقتها للكتاب ومخالفتها لأهل السنة، وذلك لأن الصحيح أن الكتاب لا دلالة له على نجاستهم. بل الصحيح ـ كما أسلفنا ـ أنّه دال على الطهارة، فيكون الموافق للكتاب هو أخبار الطهارة، ومع وجود المرجح القرآني لا يصل الدور إلى الترجيح بمخالفة أهل السنة، لأنّ هذا المرجح في طول ذاك، كما يستفاد من أخبار الترجيح نفسها.

ب ـ على أنّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة السنة إنما يصار إليه عند استقرار التعارض كما ذكرنا للتو، والحال أنّ مقتضى الجمع العرفي هو حمل أخبار النجاسة على نحو من الكراهة أو التنزه، كما أشرنا سابقًا، عند التطرق لأخبار النجاسة والطهارة، وقد ذكرنا بعض شواهد ذلك، ولاحظنا أنّ أكثر أخبار النهي معارضة بأخبار تدل على الحلية والجواز، فراجع روايات سؤر الكتابي والاغتسال معه في الحمام، وروايات مؤاكلته، ونكتفي بالتذكير بما جاء في الباب الأخير، وهو أخبار النهي عن المؤاكلة، فقد ورد في هذا الباب خبر صحيح ينصُّ على أن النهي ليس تحريميًا، وهو صحيح إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «مَا تَقُولُ فِي طَعَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلْه، ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا تَأْكُلْه، ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا تَأْكُلْه ولَا تَتْرُكْه تَقُولُ إِنَّه حَرَامٌ، ولَكِنْ تَتْرُكُه تَنَزُّهًا عَنْه، إِنَّ فِي آنِيَتِهِمُ الْخَمْرَ ولَحْمَ الْخِنْزِيرِ»[2].

---

(١) الحدائق الناضرة، ج٥، ص١٧٢.

(٢) الكافي، ج٦، ص٢٦٤، والمحاسن للبرقي، ج٢، ص٤٥٤، وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٧.

قد يقال: إنّ الجمع العرفي المذكور بيّن، فكيف يخفى على أعلام المذهب وفقهائه في شتى الأعصار، حيث إنّهم لم يعملوا بموجبه، وإنما لجأوا إلى المرجحات، بترجيح أخبار النجاسة والعمل بموجبها؟! إن هذا يكشف عن وجود خلل اكتشفوه في أخبار الطهارة، أو ارتكاز على النجاسة تلقوه يدًا بيد عن المعصوم عليه السلام.

والجواب:

أ ـ إنّهم ربما لجأوا إلى إعمال المرجحات، لأنهم كانوا لا يرون أنّ إعمال المرجحات هو في طول تعذر الجمع العرفي بين الأخبار، كما يظهر بمراجعة كلماته، ويظهر ذلك في مقامنا هذا من المحقق البحراني[(١)]. والجمع العرفي بين الأخبار ممكن، وهو يقتضي حمل الأخبار الظاهرة في النجاسة على الكراهة، أي كراهة سؤر الكتابي، وكراهة الصلاة فيما لمسه برطوبة.

ب ـ إن خفاء هذا الجمع العرفي بين الطائفتين ليس مستغربًا ولا عزيزًا، ألم يغفلوا عن الجمع بين روايات نجاسة البئر وما دل على اعتصامه وعدم انفعاله بالحمل على استحباب النزح، وبقوا لقرونٍ متمادية على القول بلزوم نزح الماء من البئر![(٢)].

---

(١) قال تعليقًا على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الجمع العرفي بين الأخبار: «فعدولهم عما مهده أئمتهم إلى ما أحدثوه بعقولهم واتخذوه قاعدة كلية في جميع أبواب الفقه بآرائهم من غير دليل عليه من سنة ولا كتاب جرأة واضحة لذوي الألباب، وليت شعري لمن وضع الأئمة عليهم السلام هذه القواعد المستفيضة في غير خبر من أخبارهم إذا كانوا في جميع أبواب الفقه إنما عكفوا في الجمع بين الأخبار في مقام الاختلاف على هذه القاعدة وألغوا العرض على الكتاب العزيز والعرض على مذهب العامة كما عرفت هنا»، الحدائق الناضرة، ج٥، ص١٧٣، والملاحظة التي ذكرناها نبّه عليها الشيخ الإيراوني في الفقه الاستدلالي، ج١، ص٤٥.

(٢) قال الشيخ التبريزي: «ودعوى أنّ وجه الجمع العرفي بين الطائفتين ظاهر لا يكاد يخفى على العلماء في العصور المتتالية، يضعفها جريان مثل ذلك في أخبار نزح ماء البئر الذي استظهروا منها تنجس ماء البئر، وتركوا العمل بصحيحة ابن بزيع الدالة على اعتصامه»، تنقيح مباني العروة/الطهارة، ج٢، ص١٨٣.

المرحلة الثانية: نجاسة المشرك

عرفت سابقًا أنّ إجماع فقهاء الشيعة قائم على القول بنجاسة المشركين، أجل، برز اتجاه متأخر يميل إلى طهارتهم، وأفتى بها بعضهم، وهذا بخلاف أهل السنة، فالمشهور عندهم هو طهارتهم، وإن ذهب بعضهم إلى النجاسة، كما أسلفنا.

وفي هذه المحطة سنبحث هذه المسألة، فإذا ثبت بالدليل نجاسة المشرك فلا يبعد إلحاق الملحد المنكر لوجود الله به بالأولوية القطعية، ولذا فإننا سنلاحظ أدلة النجاسة، ونمحصها.

١ ـ أدلة النجاسة

وقد استدل على نجاسة المشركين والملحدين بعدة وجوه:

الوجه الأول: القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، والاستدلال بها على نجاسة المشركين مشهور ومسطور في كتب التفسير والفقه، بتقريب أنّ الآية نصّت على أنّهم نجس، وهو ظاهر في نجاستهم الذاتية المادية الاعتبارية، أي نجاسة أعيانهم. ولكنْ ثمة اتجاه آخر، رأى أن المراد بـ«نجس» في الآية هو نجاستهم المعنوية. وأهمية الآية، ومحورية الاستدلال بها لنجاسة المشرك والملحد، بل ونجاسة الكتابي أيضًا بنظر كثيرين، تفرض علينا التوقف مليًا عند مدلولها.

أ ـ الآراء في تفسير كلمة نجس في الآية

إنّ المراجع لكلمات المفسرين والفقهاء يجد أن لهم أربعة أقوال في تفسير المراد من كلمة «نجس» في الآية:

القول الأول: إرادة النجاسة الاعتبارية، أي المعنى الشرعي المصطلح، وخلاصته أنّ المشرك نجس العين، ولا يطهر إلّا بالإسلام، وذهب إليه مشهور فقهاء الشيعة، ونقل عن ابن عباس، وعن الحسن البصري[(١)].

قال الشيخ الطوسي: «وظاهر الآية يقتضي أنّ الكفار أنجاس، ولا يجوز مع ذلك أن يمكنوا من دخول شيء من المساجد، لأنّ شركهم أجري مجرى القذر الذي يجب تجنبه، وعلى هذا من باشر يد كافر، وجب عليه أن يغسل يده إذا كانت يده أو يد المشرك رطبة. وإن كانت أيديهما يابستين مسحها بالحائط. وقال الحسن: من صافح مشركًا فليتوضأ، ولم يفصِّل»[(٢)].

وقال الطبرسي: «واختلف في نجاسة الكافر، فقال قوم من الفقهاء: إنّ الكافر نجس العين، وظاهر الآية يدل على ذلك. وروي عن عمر بن عبد العزيز أنّه كتب: امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد المسلمين، وأتبع نهيه قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ﴾ [التوبة: ٢٨] الآية. وعن الحسن قال: لا تصافحوا المشركين، فمن صافحهم فليتوضأ. وهذا يوافق ما ذهب إليه أصحابنا من أنّ من صافح الكافر، ويده رطبة، وجب أن يغسل يده، وإنْ كانت أيديهما يابستين مسحهما بالحائط..»[(٣)]. وسيأتي القول الآخر المذكور في كلامه.

وإلى هذا القول ذهب الفخر الرازي، قال: «كلمة «إنما» للحصر، وهذا يقتضي أن لا نجس إلّا المشرك، فالقول بأنّ أعضاء المحدث نجسة مخالف

---

(١) قال الطبرسي: «وعن ابن عباس: أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، وعن الحسن: من صافح مشركًا توضأ، وعن الصادقين عليهما السلام: «من صافح الكافر ويده رطبة غسل يده، وإلّا مسحها بالحائط»، تفسير جوامع الجامع، ج٢، ص٥٧.

(٢) التبيان، ج٥، ص٢٠١.

(٣) مجمع البيان، ج٥، ص٣٨.

لهذا النص، والعجب أنّ هذا النص صريح في أنّ المشرك نجس وفي أنّ المؤمن ليس بنجس، ثم إن قومًا ما قلبوا القضية، وقالوا: المشرك طاهر والمؤمن حال كونه محدثًا أو جنبًا نجس، وزعموا أنّ المياه التي استعملها المشركون في أعضائهم بقيت طاهرة مطهرة، والمياه التي يستعملها أكابر الأنبياء في أعضائهم نجسة نجاسة غليظة، وهذا من العجائب!»(١)

القول الثاني: أنّ المراد بالنجاسة معناها اللغوي وهو القذارة، وهذا ما يظهر من السيد محمد العاملي في المدارك، حيث قال: «إنّ النجس لغة: المستقذر كما بيناه، والواجب الحمل عليه إلى أن تثبت الحقيقة الشرعية، ولم يثبت كون المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء حقيقة شرعية»(٢).

القول الثالث: إرادة النجاسة المعنوية، قال الطبرسي: «وقال آخرون: إنّما سماهم الله نجسًا لخبث اعتقادهم، وأفعالهم، وأقوالهم، وأجازوا للذمي دخول المساجد، قالوا: إنما يمنعون من دخول مكة للحج. قال قتادة: سماهم نجسًا لأنهم يجنبون، ولا يغتسلون، ويحدثون ولا يتوضؤون، فمنعوا من دخول المسجد، لأنّ الجنب لا يجوز له دخول المسجد»(٣). والنجاسة المعنوية هي التي ذهب إليها جمع، منهم السيد سابق، قال: «وأمّا قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، فالمراد به نجاستهم المعنوية، من جهة اعتقادهم الباطل، وعدم تحرزهم من الأقذار والنجاسات، لا أنّ أعيانهم وأبدانهم نجسة»(٤).

القول الرابع: أن نجاسة المشرك في الآية ليست نجاسة ذاتيّة، مادية كانت أو معنوية، وإنما هي نجاسة غيرية عرضية، أي إنه ذو نجاسة، لأنّه لا

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص٢٥.
(٢) مدراك الأحكام، ج٢، ص٣٠٥.
(٣) مجمع البيان، ج٥، ص٣٨.
(٤) فقه السنة، ج١، ص٢٠.

يتطهر ولا يغتسل، فهو يحمل النجاسة العرضية من البول أو الدم أو المني، قال الزمخشري: «النجس مصدر، يقال: نجس نجسًا وقذر قذرا ومعناه: ذوو نجس، لأن معهم الشرك الذي هو بمنزلة النجس، ولأنّهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسات، فهي ملابسة لهم، أو جعلوا كأنهم النجاسة بعينها مبالغة في وصفهم بها. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير. وعن الحسن: من صافح مشركًا توضأ، وأهل المذاهب على خلاف هذين القولين»(١).

ويمكن القول: إنّ القولين الثالث والرابع ليسا قسيمين للقول الثاني، بل هما قسمان منه، لأن القذارة اللغوية والعرفية، قد تكون قذارة حسية، وقد تكون قذارة معنوية، كما يقول أهل العرف عن الشخص الخبيث إنه نجس. وعليه فيكون مرجع الأقوال الأربعة إلى معنيين اثنين، وهما المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

ب ـ تحقيق في الأقوال الأربعة

إنّ صحة الاستدلال بالآية لإثبات نجاسة المشرك، تتوقف على أن يكون قوله «نجس» ناظرًا إلى النجاسة الذاتية الاعتبارية، بأن يكون لفظ النجاسة أريد به المعنى المصطلح، وهو يعني ثبوت حقيقة شرعية للفظ المذكور، وهذا لا يتم إلّا بعد إبطال نظرها إلى الأقوال الثلاثة الأخرى المطروحة في تفسير الآية، وهي القول بإرادة المعنى اللغوي للنجاسة، وهو القذارة، والقول بأنهم ذوو نجس، أي يحملون نجاسة اعتبارية، والقول بالنجاسة المعنوية. وإليك تفصيل ذلك:

أولًا: إرادة المعنى اللغوي للنجاسة

أما إرادة المعنى اللغوي (وهو القول الثاني بحسب ترتيب الأقوال

---

(١) تفسير الكشاف، ج٢، ص١٨٣.

المتقدم)، فقد اعترض عليه الشيخ حسين الحلي: «**أولًا**: أنّ بيان المعنى اللغوي ليس من وظيفة الشارع المقدس. **ثانيًا**: أنّه مخالف للواقع في كثير من المشركين. **ثالثًا**: إن المعنى المذكور، وهو القذارة اللغوية مقابل الطهارة، لا يختص بالمشركين بل يشترك المسلمون في ذلك أيضًا. **رابعًا**: لا يناسب المعنى المذكور الحكم المفرع عليه وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة:٢٨]. **خامسًا**: إنّ المتتبع في الأخبار الشريفة وموارد استعمالات الأئمة عليهم السلام يجد الاستعمال ظاهرًا في المعنى الشرعي بلا قرينة»[(١)].

أقول: إنّ اعتراضاته الخمسة غير تامة:

أمّا الأول: ومفاده أنّ بيان المعنى اللغوي للنجاسة ليس من وظيفة الشارع، فيرد عليه أنّه ليس ثمّة ما يمنع الشارع ـ بل هو الأصل فإنه يخاطب الناس بلسانهم ـ من استعمال الكلمات بمعناها اللغوي، ويرتب على ذلك أثرًا شرعيًا كما في المقام، وقد استعمل الكثير من الكلمات بمعناها اللغوي قبل نقلها إلى معنى شرعي وتحوّلها إلى مصطلحات.

وأما الثاني: فهو صحيح، لو أريد بالقذارة معناها المادي، وأمّا لو أريد بها الخباثة الباطنية، فهي لا تنفك عن كل مشرك يتبنى الشرك عقيدة له في الحياة.

وأما الثالث: فهو أيضًا إنما يصح لو أريد من النجاسة القذارة المادية، أما لو أريد بها الخباثة الباطنية فهي منتفية عن كل مسلم، لانتفاء الشرك عنه.

وأما الرابع: فيلاحظ عليه كما لوحظ به على سابقيه من أنّه مبني على حصر القذارة اللغوية بالقذارة الحسية الاعتبارية، وإلّا لو أخذ الفرد الآخر للقذارة اللغوية وهو القذارة الباطنية، لكان ذلك مناسبًا للتفريع، ولعل

(١) دليل العروة الوثقى، من تقرير دروس الشيخ حسين الحلي، بقلم: حسن سعيد، ج١، ص٤٣٤.

مناسبته أشدّ من مناسبة النجاسة بمعناها المصطلح، على أنّه حتى لو قصرنا النظر على المعنى الحسي للقذارة، فدعوى أنّها لا تلائم الحكم المفرع عليها غريبة، أليس الشارع قد أمر بأخذ الزينة عند كل مسجد، ونهى عن دخول ذي الرائحة الكريهة إليه؟! نعم قد تكون النجاسة المعنوية أو المادية أكثر تناسبًا معه، لكن هذا لا يعد دليلًا على إبطال إرادة القذارة اللغوية.

وأما الخامس: فهو صحيح أيضًا، بيد أنّ استعمال النجاسة بالمعنى المصطلح في كلماتهم عليهم السلام لا يعني إرادة المعنى الاصطلاحي للنجاسة في الآية أيضًا، لأنّ تشكّل المصطلح قد يكون حدث بعد ذلك، فكم من مفهوم ورد بمعناه اللغوي في القرآن، ثم تحول بعد ذلك إلى مصطلح.

ثانيًا: تقدير «ذو» ومناقشته

وتوجيه أصل هذا القول (وهو الرابع بحسب ترتيب الأقوال المتقدم): إنّ كلمة نجس ليست وصفًا وإلّا لو كانت وصفًا للزم أن تُجمع، فيقال «نجسون»، وإنما هي مصدر، والمصدر لا يصح حمله «على الذات الا مع تقدير «ذو» بمعنى صاحب، ليكون التقدير المشركون ذوو نجاسة، وإذا قدرنا ذلك فيكفي في الإضافة أدنى ملابسة ولو من حيث النجاسة العرضية، لأنهم لا يتطهرون ولا يغتسلون، فلا تدل الآية الشريفة على النجاسة الذاتية، مع أن المدعى نجاستهم الذاتية»[١].

ويرده:

أولًا: إنّ حمل كلمة «نَجَس» وهي مصدر على الذات لا يحتاج إلى تأويل وتقدير، فإنّ حمل المصادر على الذوات للمبالغة صحيح وشائع، كما يقال «زيد عدل»، وفي الخبر: «بئس العبد القاذورة». قال الشيخ الحلي:

---

(١) دليل العروة الوثقى، من تقرير دروس الشيخ حسين الحلي، بقلم: حسن سعيد، ج١، ص٤٣٤.

«حمل المصدر على الذات للمبالغة صحيح بل شائع لا يحتاج إلى تقدير «ذو» فيقال: «زيد عدل» مبالغة في العدالة وان كان مجازًا، ولا يشترط ـ حينئذ ـ مطابقته للمحمول عليه من حيث التذكير والتأنيث والجمع والإفراد» وهذا ما نص عليه أهل اللغة..»[١].

ثانيًا: إنّ التقدير لا يتناسب ولا يتلائم مع قوة العلقة المستفادة من هذا التركيب، وهو الجملة الخبرية مع كون الخبر هو المصدر، كما في: «المشركون نجس»، فإنّ حمل «نجس» على المشرك، يوحي بأنّ النجاسة شديدة الالتصاق به، وكأنها لا تفارقه، وهذا المعنى لا يشبعه ولا يفي به تقدير «ذو»، ليصبح المعنى: المشرك ذو نجاسة، فإنّ هذا المعنى لو أراده الشارع لأتى بتعبير يفي به، حيث إنّ النجاسة العرضية تنفك عن المشرك ولا تصاحبه دائمًا. وهذا بخلاف تعبير «المشرك نجس»، فهذا يدل على شدة تلبس الذات بالوصف، كما في قولهم: «زيد عدل» فإنه يدل على أنّ زيدًا لا يحيد عن خط العدالة قيد أنملة حتى لكأنها أصبحت وصفه الذي لا ينفك عنه ولا يفارقه[٢].

---

(١) دليل العروة الوثقى، من تقرير دروس الشيخ حسين الحلي، بقلم: حسن سعيد، ج١، ص٤٣٤.

(٢) ولعله إلى ما ذكرنا يشير قول المحقق الأردبيلي: «النجس القذر، ظاهرها حصر أوصاف المشركين في النجاسة، أي ليس لهم وصف إلّا النجاسة، فالحصر إضافي بالنسبة إلى الطهارة، أي لا طهارة لهم»، ثم نقل كلام الفخر الرازي الآتي، وأضاف: «ومنه يعلم أن مذهبه نجاسة المشركين نجاسة عينية، كما هو الظاهر المتبادر لغة وعرفًا، فيجب الحمل عليه، وهو مذهب الإمامية وابن عباس، حيث نقل الكشاف والبيضاوي أنّه قال أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، وعن الحسن أنّه قال: من صافح مشركا توضأ، أي غسل يده. فحمل الآية على أنّهم ذو نجاسة، لأن معهم الشرك الذي هو بمنزلة النجس، أو لأنهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسات كما فعله صاحب الكشاف والبيضاوي بعيد من جهة جعلهما [النجس] بمعنى ذي النجاسة وجعل الشرك بمنزلته، مع عدم ظهور ذلك أيضًا وإخراج القرآن عن الظاهر بغير دليل وهو غير جائز عقلًا ونقلًا»، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص٣٨.

وعليه يدور الأمر بين النجاسة المادية والنجاسة المعنوية، فإذا تمّ استظهار النجاسة المادية تمّ الاستدلال، وإلّا سقط سواء تمّ استظهار إرادة النجاسة المعنوية كما لا يبعد، أو لم يستظهر هذا ولا ذاك، وهو الإجمال.

ثالثًا: النجاسة الاعتبارية (المعنى الشرعي)

وأما النجاسة الاعتباريّة (وهو القول الأول بحسب ترتيب الأقوال المتقدم)، فقد تُقرَّب دلالة الآية عليها بالقول: إنّ النجاسة تنصرف في الفضاء الشرعي إلى النجاسة الاعتبارية المعهودة، قال الشيخ حسن كاشف الغطاء (١٢٦٢هـ): «ويراد بالنجاسة المعنى الشرعي، لظهور اللفظ الصادر من الشارع بإرادته، ولدلالة تفريع ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] عليه، ولبعد إرادة بيان معنى القذارة أو بيان معنى الخبث الباطني»[(١)].

ولكن يمكن أن يلاحظ على ذلك بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: وهي ما ذكره السيد الخوئي من أنّه لم يثبت أنّ النجاسة بمعناها المصطلح قد شُرِّعت في تلك المرحلة، وعليه، فلا يمكن حمل لفظ نجس في الآية عليها، يقول: «إن النجس عند المتشرعة وإن كان بالمعنى المصطلح عليه، إلّا أنّه لم يثبت كونه بهذا المعنى في الآية المباركة، لجواز أن لا تثبت النجاسة ـ بهذا المعنى الاصطلاحي ـ على شيء من الأعيان النجسة في زمان نزول الآية أصلًا، وذلك للتدرج في بيان الأحكام»[(٢)].

ولكنّ كلامه لا يخلو من إشكال، إذ الظاهر أنّ فكرة النجاسة كانت قد تبلورت في زمانه ﷺ، كما يظهر من الأخبار، منها: ما رواه السَّكُونِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «الْمَاءُ يُطَهِّرُ ولَا يُطَهَّر»[(٣)]،

(١) أنوار الفقاهة، ج١، ص٥٠١.
(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٣٩.
(٣) الكافي، ج٣، ص١.

ومنها ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، وبذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأما البول فإنه لا بد من غسله»(١)، ومنها: «معتبرة مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ لِبَعْضِ نِسَائِه مُرِي نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَسْتَنْجِينَ بِالْمَاءِ ويُبَالِغْنَ فَإِنَّه مَطْهَرَةٌ لِلْحَوَاشِي ومَذْهَبَةٌ لِلْبَوَاسِيرِ»(٢). إنّ هذه الأخبار دلت على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر أصحابه بالتطهر من الخبث كما كان يأمرهم بالتطهر من الحدث، على أنّه لا موجب لتأخير بيان الحكم بالنجاسة، لأنّ الأمور التي حكم الشرع بنجاستها هي في الأعم الأغلب مستقذرة عرفًا ويتنفر الطبع منها فلا يكون ثمة ثقل على النفوس في بيان نجاستها شرعًا، ولا ضرورة تستدعي تأخير ذلك.

الملاحظة الثانية: سلمنا بوجود المعنى الإصطلاحي للنجاسة بلحاظ بعض الأعيان النجسة في صدر الإسلام، بيد أنّ ظهور لفظ «النجاسة» في الآية بإرادة المعنى الشرعي المعهود هو أول الكلام، حيث لم يثبت أن اللفظ المذكور قد غدا حقيقة شرعية في النجاسة المعروفة في زمن نزول الآية، بحيث تحمل الآية عليه، ويستبعد المعنى اللغوي وهو القذارة، ولذا فالحمل عليه يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة، لأن ما يذكر من قرينة غير تام، كما سنرى، نعم، في وقت متأخر ـ كما في عصر الصادقين عليهما السلام ـ أصبح اللفظ مستخدمًا في المعنى المصطلح، وصار ينصرف إليه، وبالتالي يكون الحمل عليه متعينًا إلّا مع قيام القرينة على إرادة المعنى اللغوي. قال الشهيد الثاني في الإشارة إلى هذه الملاحظة: «النجس كما يطلق على النجاسة المعروفة شرعًا، يطلق على المستقذر، قال الهروي في تفسير الآية: «يقال لكل مستقذر نجس، فإذا ذكرت الرجس قلت: رجس نجس

---

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٥٠.

(٢) الكافي، ج٣، ص١٨، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٤٤، وعلل الشرائع، ج١، ص٢٨٦.

بكسر النون وسكون الجيم». والمستقذر أعم من النجس بهذا المعنى، ففي الحديث: «اتقوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها»، وأراد بها فعل القبيح مطلقًا... والمقصود أنّ النجس يطلق في القرآن وغيره على المتنازع وغيره، كما أنّ الرجس يطلق على غير النجس»[(١)]. وقال الفقيه الهمداني: «ويتوجّه على الاستدلال: منع كون النجس في زمان صدور الآية حقيقة في المعنى المصطلح، بل المتبادر من حمل النجس على المشركين ـ كحمل الرجس على الميسر والأنصاب والأزلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ﴾ [المائدة: ٩٠] معناه اللغوي الذي هو أعمّ من المعنى المصطلح»[(٢)].

ودعوى إنّ الآية نزلت في أواخر بعثة الرسول ﷺ وفي هذا الوقت كان المعنى الشرعي لكلمة (نجس) قد اتضح واستقر، مدفوعةٌ بأنّ نزول الآية في آخر البعثة لا يغير شيئًا، لأن استقرار معنى النجاسة المصطلحة في ذهن المتشرعة في تلك المرحلة لو سلم به، وغضضنا الطرف عما ذكره السيد الخوئي، لكن من غير الثابت أنّ اللفظة الدالة على ذلك المعنى والمستعملة فيه هي لفظة نجس. بل ورد في بعض الأخبار ما يشير إلى أن كلمة نجس في تلك المرحلة وما بعدها كانت لا تزال تستعمل بمعناها اللغوي، وهو القذارة، من قبيل ما روي من أنّه عند دخول وفد ثقيف إلى مسجد المدينة اعترض بعض المسلمين على ذلك وقالوا للنبي ﷺ: «إنهم أنجاس فقال ﷺ: إنّ الأرض ليس عليها من أنجاس الناس شيء إنما أنجاسهم على أنفسهم»[(٣)]، والنجاسة في هذا الخبر ـ كما هو واضح ـ يُراد بها النجاسة المعنوية، وليس النجاسة المصطلحة، ونحوه ما روي عن أبي رافع

---

(١) مسالك الأفهام، ج١٢، ص٦٦.

(٢) مصباح الفقيه، ٧، ص٢٣٦.

(٣) شرح معاني الآثار، ج١، ص١٣، وتاريخ المدينة لابن شبة النميري، ج٢، ص٥١٠، وأحكام القرآن للجصاص، ج٣، ص١١٥.

عن أبي هريرة قال: «لقيني رسول الله ﷺ وأنا جنب فأخذ بيدي فمشيت معه حتى قعد فانسللت فأتيت الرحل فاغتسلت ثم جئت وهو قاعد فقال: أين كنت يا أبا هريرة فقلت له. فقال: سبحان الله يا أبا هريرة إنّ المؤمن لا ينجس»(١)، فإن الظاهر أن النجاسة المنفية عن المؤمن هي نجاسة الباطن وخباثته، لأن نجاسة الظاهر لا يمكن نفيها عنه، إذ قد يتنجس بأكثر من سبب، وقد استمر استعمال لفظ النجس في القذارة المعنويّة في العصور اللاحقة على عصر النبي ﷺ، ففي معتبرة مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: «إِذَا دَخَلْتَ الْمَخْرَجَ فَقُلْ: «بِسْمِ الله اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخَبِيثِ الْمُخْبِثِ الرِّجْسِ النِّجْسِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ..»(٢). ووصف النجس ناظر إلى الشيطان، ونجاسته هي كناية عن خبثه وكيده للإنسان.

وفي زيارة وارث: «أشهد أنك كنت نورًا في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها، ولم تلبسك من مدلهمات ثيابها»(٣). ونحوه ما جاء في زيارة الأربعين(٤)، وأنجاس الجاهلية هي معتقداتها الباطلة وعاداتها المنحرفة. وفي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «طَهِّرُوا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ السَّابِعِ، فَإِنَّه أَطْيَبُ وأَطْهَرُ وأَسْرَعُ لِنَبَاتِ اللَّحْمِ، وإِنَّ الأَرْضَ تَنْجَسُ مِنْ بَوْلِ الأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»(٥). والنجاسة هنا لا يراد بها معناها المصطلح كما لا يخفى، وإلّا فهي متحققة في بول الأغلف وبول المختون على السواء، وإنما

(١) صحيح البخاري، ج١، ص٧٥، وصحيح مسلم، ج١، ص١٩٤.

(٢) الكافي، ج٣، ص١٦.

(٣) مصباح المتهجد، ص٧٢١.

(٤) تهذيب الأحكام، ج٦، ص١١٤.

(٥) الكافي، ج٦، ص٣٥، ورواه الحميري «بسنده عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ..»، قرب الإسناد، ص١٢٢، ورواه الصدوق «بسنده إلى السكوني، وكذلك بسنده عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ..»، الخصال، ص٥٣٨.

يراد بها معنى مجازي، ويؤيده ما جاء في خبر آخر من أنها تضج[١] من بول الأغلف، وكأنها تنجس أو تضج لمخالفة السنة[٢]، وصدر الخبر وذيله شاهدان على ما رجحناه من النجاسة المعنوية، أما الصدر فلأنّه عبّر ﷺ عن الختان بالتطهير ثم أردف بأن الختان في اليوم السابع أطيب وأطهر وهذا بيان للطهارة الروحية، وأما الذيل فلأنّه جعل للنجاسة غاية وهي مرور أربعين يومًا، ومعلوم أنّ الأرض لو طُهِّرَت من بول الأغلف لطهرت منذ اليوم الأول، ولو لم تطهر بشيء من المطهرات لبقيت النجاسة لما بعد الأربعين.

أجل، يظهر من بعض الأخبار استخدام لفظ نجس في النجاسة المادية الاعتبارية، كما في الخبر المروي عن رسول الله ﷺ: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسًا أو خبثًا»[٣]. فإن لفظ النجس هنا يراد به المعنى المصطلح، وورد في بعض الأخبار وصف الكلب بأنه نجس[٤]، وهو ظاهر في النجاسة الاعتبارية المصطلحة أيضًا، وعلى هذا جرى الفقهاء. وفي الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: «.. وأَنْزَلَ الله الْحَجَرَ الأَسْوَدَ وكَانَ أَشَدَّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ وأَضْوَأَ مِنَ الشَّمْسِ، وإِنَّمَا اسْوَدَّ لأَنَّ الْمُشْرِكِينَ تَمَسَّحُوا بِه، فَمِنْ نَجَسِ الْمُشْرِكِينَ اسْوَدَّ الْحَجَرُ..»[٥]. وهذا المعنى مروي في طرق السنة[٦].

أقول: الخبر الأخير يحتمل نظره إلى نجاسة هؤلاء المعنوية، لأنّ

(١) الكافي، ج٦، ص٣٥.

(٢) مرآة العقول، ج٢١، ص٦٢.

(٣) المسند للشافعي ص٧، واختلاف الحديث له، ص٤٩٩، والمستدرك للحاكم النيسابوري، ج١، ص١٣٣.

(٤) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٥.

(٥) الكافي، ج٤، ص١٩١.

(٦) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لولا ما طبع الركن من أنجاس الجاهلية وأرجاسها وأيدي الظلمة والآثمة لاستشفى به من كان به عاهة ولألفي اليوم كهيئته يوم خلقه الله..»، المعجم الكبير للطبراني، ج١، ص٤٧.

صيرورة الحجر أسود حتى في باطنه وجوفه لا تكون مسببة عن نجاسة اليد الاعتبارية، لأن نجاسة اليد إنما تؤثر في ظاهر الحجر ولا تؤثر في داخله، ما يعني أن النجاسة ناتجة ـ بحسب الظاهر ـ عن نجاستهم المعنوية فيكون اسوداده أقرب إلى الإعجاز الإلهي، وأما خبر نجاسة الكلب فهو وإن كان ناظرًا إلى النجاسة الاعتبارية، ولكن هذا الاستعمال حصل في عصر متأخر عن نزول الآية، وفي هذا الزمن لا نضايق من القول بأنّ كلمة النجاسة صارت تنصرف إلى المعنى المصطلح، وأما الخبر المروي عن النبي ﷺ فإنه لو صح لدل على أن استعمال لفظ النجس وإرادة النجاسة الشرعية، كان متحققًا في زمانه ﷺ، بيد أنّ الاستعمال وإرادة المعنى المذكور لا نضايق منه، ولكن الكلام في صيرورة اللفظ حقيقة شرعية بحيث ينصرف إليه اللفظ عند إطلاقه، ونظير هذا الكلام نقوله في خبر كبشة بنت كعب بن مالك، عن أبي قتادة قالت: «دخل فسكبت له وضوءًا، فجاءت هرة فشربت منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت:نعم، فقال: إن رسول الله ﷺ قال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[1].

ودعوى أنّ «كلمة نجس وإنْ لم يثبت وضعها للمعنى الشرعي حال نزول الآية الكريمة إلّا أنّ وجود المعنى الشرعي في تلك الحال مما لا تحوم حوله شبهة، وإنكاره تمحل»[2]، لا تجدي نفعًا لأنّ وجود المعنى الشرعي في تلك الحال لا ينفع ما لم تكن كلمة نجس في الآية موضوعة لذلك المعنى ومستعملة فيه ولم يُرد منها معنى آخر، وهو النجاسة المعنوية كما سيأتي.

---

(١) سنن أبي داوود، ج١، ص٢٥، وسنن النسائي، ج١، ص٥٥، ومستدرك الحاكم، ج١، ص١٦٠.

(٢) وردني ذلك في رسالة من بعض الطلبة.

محاولتان للدفاع عن دلالة الآية

هذا وقد تذكر بعض الردود على الملاحظة المذكورة، أو قل بعض المحاولات للدفاع عن دلالة الآية، ويمكن إرجاعها إلى محاولتين:

المحاولة الأولى: وجود القرينة على إرادة المعنى الشرعي، والقرائن التي تذكر لإثبات أنّ النجس في الآية قد أريد به المعنى الشرعي هي:

القرينة الأولى: دلالة التفريع، وهي قرينة وردت في كلام جمع من الفقهاء، منهم الشيخ حسن كاشف الغطاء في كلامه المتقدم.

ويردّه: أنّ التفريع يلائم النجاسة المعنوية الباطنية بل لعلّه أقرب، كما سيأتي. وأما استبعاده إرادة بيان معنى القذارة أو بيان معنى الخبث الباطني، فهو أيضًا في غير محله، فإرادة القذارة قد عرفت وجاهته، وإرادة الخبث الباطني، لا غرابة فيه بل هو المتعين كما سيأتي.

القرينة الثانية: ما ذكره السيد الخميني في تقريب الاستدلال بالآية، قال: «المستفاد من كلمة الحصر[١] وحمل المصدر[٢] أنّ المشركين ليسوا إلَّا حقيقة النجاسة بالمعنى المصدري، وهو مبني على الادعاء والتأوّل، وهو لا يناسب طهارتهم ونظافتهم ظاهرًا التي هي بنظر العرف أوضح مقابل للنجاسة وأظهره، فلا يجوز الحمل على القذارة الباطنية، من كفرهم أو جنابتهم؛ لبشاعة أن يقال: «إنّ الكافر ليس إلَّا عين القذارة، لكنّه طاهر نظيف في ظاهره، كسائر الأعيان الطاهرة»، بل لو منع من إفادة كلمة «إنّما» الحصر، يكون حمل المصدر الدالّ على الاتحاد في الوجود، موجبًا لذلك أيضًا، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام»[٣].

ويلاحظ عليه: إنه إما أن يريد بما ذكره ـ اعتمادًا على قرينتي الحصر

---

(١) وهي إنما.

(٢) يقصد إن حمل المصدر على الذات يدل على أن المشركين هم عين النجاسة.

(٣) الطهارة، ج٣، ص٣٩٩.

وحمل المصدر على الذات ـ إثبات نظر الآية إلى النجاستين المادية الاعتبارية والمعنوية معًا، أو نظرها إلى خصوص النجاسة المادية الاعتبارية. فإنْ أراد الأول فهو مردود بما سيأتي من عدم شمول الإطلاق لهما، لعدم كونهما فردين لنوع واحد، بل هما نوعان متغايران سنخًا. وإنْ أراد الثاني، أعني نظرها إلى النجاسة الاعتباريّة كما هو ظاهر كلامه، فيرده أن قرينة الحصر لا تفي بما يرومه لأنها تعني انحصار النجاسة بهذا الفرد، وهو باطل، للعلم بوجود أعيان نجسة أخرى، وبعضها عين النجاسة، وربما تكون نجاستها أشدّ من نجاسة المشرك، كنجاسة الكلب والخنزير عندهم(١). وهذا بخلاف ما لو أريد بـ «نجس» خصوص النجاسة المعنوية فلا يكون الحصر مستغربًا، كما ادعى، بل هو أوقع، لأنّ نجاسة الباطن التي هي أشدّ خبثًا من النجاسة الظاهر يمكن حصرها في المشرك، وعلى العكس مما قاله، فإنّ العرف قد يشعر أحيانًا بثقل إطلاق وصف نجس على الشخص الذي لا تتعدى نجاسته الظاهر، ألا ترى أن الميت المؤمن يحكم بنجاسته ويلزم على ملامسه الغَسل إذا لامسه قبل برده والغُسل بعد برده، ولكنّ نجاسته الظاهرية، لا تبرر القول إنه نَجَس، وكذلك الجنب، بخلاف الإنسان.

القرينة الثالثة: «أنّ سياق الآية يفهم منه توصيف المشركين بصفة يخشى من سرايتها إلى المسجد الحرام لو أنّهم دخلوه، وهذا يقتضي أن يكون الوصف لأجسادهم لا لنفوسهم وأرواحهم»(٢).

واعتراضًا عليه، فإننا نسأل ما هي القرينة السياقية التي يُفهم منه توصيف

---

(١) ولذا لا يطهر الإناء الذي ولغ فيه الخنزير إلّا بتطهيره سبع مرات، كما أفتى الفقهاء، راجع: بحث ذلك في موسوعة الإمام الخوئي، ج٤، ص٤٧، والإناء الذي ولغ فيه الكلب لا بد من تعفيره بالتراب، ومن ثم غسله بالماء، بينما الإناء الذي يشرب فيه الكافر لا يعفر بالتراب ولا يجب فيه الغسل سبع مرات.

(٢) من الرسالة التي وردتني.

المشركين بصفة يُخشى سرايتها إلى المسجد الحرام؟ الظاهر أنّ القرينة هي التفريع، ولكنها قرينة لا تثبت المدعى، وذلك:

أولًا: إن التفريع يتلاءم مع النجاستين، أعني الاعتبارية والمعنوية، فكما أن الأولى تبرر منع دخولهم إلى المسجد منعًا للسراية، فإنّ الثانية أيضًا تبرر منع دخولهم إليه، لأنّ المسجد أعد ليكون مركزًا للتوحيد، ولتتصاعد فيه أنفاس الموحدين لا المشركين.

ثانيًا: لو كان الأمر كما يقول لما خصص المنع بالمسجد الحرام، ولا تمّ تأخير المنع إلى ما بعد ذلك العام، كما يظهر من قوله ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، بل كان اللازم إخراجهم في ذلك العام، ومن ثم أمر المسلمين بتطهير المسجد من آثار أيديهم وأرجلهم التي لامسته برطوبة مسرية، بسبب العرق أو غيره، كما كان الأنسب أن يستخدم تعبير آخر غير تعبير عدم الاقتراب ﴿فَلَا يَقْرَبُوا﴾ [التوبة: ٢٨]، فإنّ هذا التعبير لا يناسب مخافة سراية النجاسة إلى المسجد، فإنّ السراية لا تكون بمجرد الاقتراب، بل بالدخول والملامسة مع الرطوبة، ومن هنا رأى بعضهم أنّ النهي عن الاقتراب يشير إلى أنّ المقصود هو النهي عن دخول مكة بأجمعها ولا سيما مع ما جاء في تعليل الآية من قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ﴾ [التوبة: ٢٨] فإنّ خوف العيلة والفقر هو في منع المشركين من دخول مكة بأجمعها وليس من دخول المسجد الحرام فقط.

القرينة الرابعة: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أن دلالة الآية على «حرمة قربهم من المسجد الحرام» هي شاهد على إرادة النجاسة المصطلحة، «إذ لا يجب تجنّب المساجد عن غير النجس الشرعي إجماعًا»[1].

---

(١) كتاب الطهارة، ج٥، ص١٠١.

ولكن ما ذكره غير تام، للنقض عليه(١)، بأنه قد ثبت في الشريعة لزوم اجتناب الجنب والحائض والنفساء للمسجد، مع أنّ هؤلاء ليسوا نجسين شرعًا نجاسة اعتبارية بالمعنى المصطلح، وإنما نجاستهم هي نوع نجاسة معنوية.

المحاولة الثانية: أننا في إثبات إرادة المعنى الشرعي من النجس في الآية لا نحتاج إلى قرينة خاصة ولا إلى وجود معنى اصطلاحي أو حقيقة شرعية، بل حتى لو فرضنا أنّه أريد من لفظ النجس في الآية المعنى العرفي واللغوي، فهذا يكفينا، وذلك إما لما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ النجاسة الشرعيّة هي القذارة العرفية واللغوية بعينها، والشارع لم ينقلها عن معناها اللغوي(٢)، وإمّا لما ذكره الشيخ البحراني من أنّ النجس في عرفهم عليهم السلام يستعمل في المعنى الشرعي، والحمل على العرف الخاص مقدم على اللغة بعد عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، واحتمال كون عرفهم عليهم السلام متأخرًا عن زمان نزول الآية عليه صلى الله عليه وآله وسلم فلا يمكن حمل الآية عليه مردود بأن عرفهم عليهم السلام في الأحكام الشرعية وفتاويهم وأمرهم ونهيهم في ذلك راجع في الحقيقة إليه صلى الله عليه وآله وسلم فإنهم نقلة عنه وحفظة لشرعه وتراجمة لوحيه كما استفاضت به أخبارهم».

وردّ المحقق الهمداني هذه المحاولة: أما ما ذكره الشيخ الأنصاري فلأنّ «غاية ما يمكن ادّعاؤه كون كلّ ما أوجب الشارع التجنّب عنه قذرًا عنده، لا انحصار القذر لديه فيما أوجب التجنّب عنه، كيف وبعض الأشياء يستحبّ التنزّه عنه، فهو قذر لدى الشارع، لكن لم يوجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه، إمّا لقصور المقتضي عن سببيّته للإيجاب، أو لوجود المانع»(٣). وأما ما ذكره الشيخ البحراني فلأنه لا ارتباط لكونهم حفظة

---

(١) سجل هذا النقض الفقيه الهمداني، في مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٣٨.
(٢) كتاب الطهارة للأنصاري، ج٥، ص١٠٠.
(٣) مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٣٨.

للشريعة وتراجمة للوحي بالمدّعى[١]، فرجوع فتاواهم إليه ﷺ وكونهم حفظة لشرعه ونقلة لوحيه لا يحتم رجوع عرفهم إلى عرفه، ولا يمنع أبدًا من أن يكون لديهم عرف خاص مغاير للعرف السائد في زمانه ﷺ.

رابعًا: مؤيدات وقرائن لإرادة النجاسة المعنوية

ومع بطلان الوجوه المذكورة لتقريب دلالة الآية على النجاسة المادية الاعتبارية يكون الأقرب هو نظرها إلى النجاسة المعنوية، ويمكن الاستشهاد لذلك بعدة قرائن:

القرينة الأولى: «تفريع المنع عن الاقتراب من المسجد الحرام، فإنه لا يتناسب مع إرادة النجاسة الاعتبارية ما دامت ليست متعدية»[٢]. وهذا على العكس مما ذكره غير واحد، ومنهم الشيخ حسن كاشف الغطاء، كما تقدم.

وبكلمة أخرى: إنّ إطلاق النهي عن الاقتراب الشامل لصورة عدم سراية النجاسة، هو قرينة على تحديد المراد من النجاسة، وأنّ النجاسة التي هي مناط المنع ليست النجاسة الاعتبارية، لأنّه لا حرمة في إدخال النجاسة غير المتعدية إليه، ومعلوم أنّه ليس كل دخول للمشرك يؤدي إلى السراية ولا هو في مظنة ذلك، وعليه، فلو كان النظر إلى النجاسة الاعتبارية، للزم ـ بدل إطلاق المنع من الاقتراب ـ المنع من دخولهم على الوضعية والحالة التي تكون مظنة تعدي النجاسة، وهي حالة نادرة في زماننا، بل لعلّها من الفرد النادر في كل الأزمان، فإنّ صرف الدخول حتى في تلك الأزمنة الغابرة ما كان يستلزم التنجيس، وإنما الذي كان يستلزم تعدي النجاسة هو دخولهم وطوافهم وطول مكثهم، وهذا يؤشر إلى أن المقصود بإبعاد المشركين إبعادهم بسبب نجاسة وقذارة فكرهم وممارساتهم عن المسجد الحرام الذي

(١) مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٣٧.
(٢) الفقه الاستدلالي للإيراوني، ج١، ص٤٠.

أمر الله تعالى نبييه إبراهيم وإسماعيل أن يطهراه للطائفين.. فهم بكفرهم وممارساتهم الشركيّة يمثلون النجاسة، على أنّه لو أريد النجاسة الاعتبارية لما كان ثمة داع لتأخير الأمر إلى العام المقبل، ولأمر النبي ﷺ بتطهير البيت منها بعد إخراجهم ومنعهم من دخولها، كما قلنا.

القرينة الثانية: أنّه لو كان المانع هو نجاستهم المادية الاعتبارية، بحيث كانت هي مناط المنع، لكان اللازم المنع من دخولهم كافة المساجد[(١)]، وليس خصوص المسجد الحرام، لأنّه إبان نزول الآية وهي سنة تسع من الهجرة[(٢)] كان يوجد مساجد أخرى في مظنة أن يدخلها غير المسلمين، ومنها المسجد النبوي في المدينة وغيره. ولكان اللازم أيضًا المنع من إدخال مطلق النجاسة إلى المساجد[(٣)]، وهذا ما لا يلتزمون به على إطلاقه. قال السيد الخوئي مرجحًا نظر الآية إلى النجاسة المعنوية للمشرك: «الظاهر أنّه في الآية المباركة بالمعنى اللغوي وهو القذارة وأي قذارة أعظم وأشد من قذارة الشرك؟ وهذا المعنى هو المناسب للمنع عن قربهم من المسجد الحرام، حيث إن النجس بالمعنى المصطلح عليه لا مانع من دخوله المسجد الحرام فيما إذا لم يستلزم هتكه، فلا حرمة في دخول الكفار والمشركين المسجد من جهة نجاستهم ـ بهذا المعنى ـ وهذا بخلاف النجس بمعنى القذر، لأن القذارة الكفرية مبغوضة عند الله سبحانه والكافر عدو الله وهو يعبد غيره، فكيف يرضى صاحب البيت بدخول عدوه على بيته؟! بل وكيف يناسب دخول الكافر بيتًا يعبد فيه صاحبه وهو يعبد غيره»[(٤)].

القرينة الثالثة: إنّ قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] فيه نكتتان:

---

(١) طهارة الإنسان، ص٤٢.

(٢) التبيان، ج٥، ص٢٠٠.

(٣) مباني منهاج الصالحين، ج٣، ص٢٤٨.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٣٩.

الأولى: الحصر الذي تدل عليه «إنما»، والذي يوحي بانحصار النجس بالمشرك، والثانية: حمل المصدر على الذات، بما يدل عليه ذلك من مبالغة وشدة العلقة بين الوصف والموصوف، وكأن النجاسة تتجسد في المشرك، وأي تفسير تحمل عليه الآية لا بدّ أن يفي بهاتين النكتتين، وباعتقادنا أنّ تفسير النجاسة بالذاتية الاعتبارية وإن كان قد يفي بالثانية، باعتبار أنّ المشرك لكونه نجس العين فهو مندك بالنجاسة وكأنه متحد معها وهي لا تفارقه ما دام مشركًا، ولكنه لا يفي بالنكتة الأولى يقينًا، لأن نجس العين لا ينحصر بالمشرك، بينما لو أريد بالنجاسة الخباثة المعنوية، فإنها تلائم النكتتين معًا، فإنّ نجاسة المشرك بمعنى قذارته الروحية الداخلية ملازمة له، وهي أيضًا مختصة به، ولا يشترك معه فيها غيره.

اللهم إلّا أن يقال تعليقًا على القرينة الأولى: إنّ الآية لا تدل على حصر النجس بالمشرك، ليُرَدّ عليها بوجود نجاسات أخرى، إنما تدل على حصر المشرك بالنجس، أي في بني الإنسان، النجس منحصر بالمشرك.

القرينة الرابعة: هي القرينة التاريخية، وبيانها: أنّه لو أريد بالنجاسة في الآية النجاسة العينية بحيث تكون الآية قد شرعت حكم نجاسة المشركين «لبان أثره علمًا وعملًا عند الجيل المعاصر لنزول الآية الكريمة [وهذا غير حاصل]، فلم ينقل شيء من هذا إلّا ما نسبه بعض المفسرين إلى ابن عباس.. ومن بعده في أجيال التابعين نقل هذا عن الحسن البصري وعمر بن عبد العزيز... وهذا لا يشكل ظاهرة دينية اجتماعية فلا يصلح للقرينية»[١].

خامسًا: لمَ لا تحمل النجاسة على الأعم من النجاسة المادية والمعنوية؟

ورب قائل يقول: إن النجاسة في الآية لا يدور أمرها بين النجاسة

(١) دروس في فقه الإمامية للشيخ عبد الهادي الفضلي، ج٢، ص٦٧.

المادية الاعتبارية والنجاسة المعنوية ليصار إلى تعيين إحداهما وهو النجاسة الاعتبارية، بل يمكن أن نتمسك بإطلاق الآية في توصيف المشرك بأنه نجس، للقول بنجاسته المادية والمعنوية معًا، وهذا يتلاءم مع دلالة الحصر وحمل المصدر على الذات على العلقة الشديدة بين المشرك والنجس، وإلى هذا الاحتمال ذهب السيد المرتضى، قال بعد الاستدلال بالآية: «فإذا قيل: لعل المراد به نجاسة الحكم لا نجاسة العين. قلنا: نحمله على الأمرين، لأنّه لا مانع من ذلك. وبعد فإن حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في الشريعة وإنما تحمل على الحكم تشبيهًا ومجازًا، والحقيقة أولى باللفظ من المجاز»[١].

وردّه السيد الشهيد، قال: «إنّ النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية لتثبت بالإطلاق نجاستهما معًا، بل مرجعهما إلى نحوين من ملاحظة المشرك، فقد يلحظ بما هو جسم، وقد يلحظ بما هو شخص معنوي. ولحاظه بما هو جسم ومعنى معًا وإن كان أمرًا معقولًا، ولكن لا يفي به الإطلاق، لأن الإطلاق ينفي أخذ قيد زائد في الموضوع، وليس له نظر إلى توسعة اللحاظ، وإدخال حيثيات عديدة تحته، بل يحتاج ذلك إلى قرينة خاصة»، وختم قائلًا: «وعليه، فالظاهر عدم تماميّة الحمل على المعنى الشرعي فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة»[٢].

سادسًا: ما المراد بالنجاسة المعنوية؟

يبقى أنّه ما المقصود بالنجاسة المعنوية؟ وهي التي عبر عنها بعض الفقهاء بنجاسة الحكم في مقابل نجاسة العين[٣]. وهي نظير نجاسة الحائض

(١) الانتصار، ص٨٩.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٦١.

(٣) الانتصار، ص٨٩، وغنية النزوع، ص٤٤، والكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي، ج٥، ص٢٧. قال الأخير: إن النجاسة هنا هي «نجاسة الحكم لا نجاسة العين؛ لأن=

والجنب، وقد عبّر بعضهم عن نجاسة الجنابة وغيرها من الأحداث بأنها نجاسة معنوية[١]، مع فارق بينهما وهي أنّ نجاسة الجنب معنويّة وتحتاج إلى الغسل لارتفاعها، بينما نجاسة المشرك على القول بها هي نجاسة معنوية ولا ترتفع بالغسل، بل بالإسلام.

في البداية أعيد التذكير بما قلناه سابقًا بأنّ النجاسة المعنوية، هي معنى لغوي لكلمة نجس، فأهل العربية عندما يطلقون لفظ نجس على الأشياء فغالبًا ما يريدون به أنها قذرة، بينما لو أنّهم أطلقوه على الإنسان فإنهم غالبًا ما يقصدون به خباثته الباطنية، وليس نجاسته المادية، وعليه فلو تمّ ما استظهرناه من إرادة النجاسة المعنوية، فهذا يعني أنّ الشارع لم يخترع لكلمة النجس معنى جديدًا غير المعنى اللغوي المعروف لها، ومما يؤكد ما نقول أنّ العرف إلى يومنا هذا ورغم شيوع الاصطلاح الفقهي لكلمة النجاسة لا يزال يستخدم كلمة نجس كوصفٍ يُشار به إلى النجاسة المعنوية. ألا ترى أنّ الكثيرين يقولون بحق بعض الأشخاص ممن لهم معهم عداوة أو خصومة: أن فلان نجس ولا يقصد بذلك إلّا نجاسته المعنوية.

وإذا اتضح هذا نقول: إنّ القوم ذكروا في بيان النجاسة المعنوية أنها من

=أعيانهم لو كانت نجسة كالكلب والخنزير لما طهرهم الإسلام، ولا يستوي في النهي عن دخول المشركين المسجد الحرام وغيره من المساجد، واحتج من قال أعيانهم نجسة بما روي أن عمر بن عبد العزيز كتب أن امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد المسلمين، وأتبع نهيه بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة:٢٨]». وكما روي عن الحسن أنّه قال: «لا تصافحوا المشركين. فمن صافحهم فليتوضّأ»، وقال قتادة: سمّاهم نجسًا لأنهم يجنبون ولا يغتسلون، ويحدثون ولا يتوضؤون، فمنعوا من دخول المسجد لأن الجنب لا ينبغي أن يدخل المسجد. وقال الحسين بن الفضل: هذه نجاسة الحكم لا نجاسة العين فسموا نجسًا على الذّم، يدلّ عليها ما روي أن النبي ﷺ لقى حذيفة فأخذ ﷺ بيده، فقال حذيفة: يا رسول الله إنّي جنب، فقال: «إن المؤمن لا ينجس».

(١) الوافي، ج٦، ص٢٤، وروضة المتقين، ج١٣، ص٢٣٧، والحدائق الناضرة، ج١، ص٤٦٨.

جهة خبث اعتقادهم وأفعالهم وأقوالهم على حد تعبير الطبرسي[(١)]، ويقصد بالأقوال والأفعال المنبعثة من الشرك، أو اعتقادهم الباطل، كما عبّر السيد سابق[(٢)]، أو هي «القذارة الكفرية»[(٣)]، على حدّ تعبير السيد الخوئي.

ولكن ثمة احتمال آخر في تفسير النجاسة المعنوية وهو تفسير يضيّق دائرة النجاسة المنظور إليها، لتكون مختصة بالمشرك الذي يتصف بخبث السريرة والكيد والترصد للإيقاع بالمسلمين، لا مجرد فساد العقيدة مع كون الشخص لا يحمل الحقد ولا الكيد للمسلمين، ولا هو جاحد للحق والتوحيد.

والقرينة التي تشهد لذلك هي سياق الآية، فإنها واردة في سورة براءة، وهي سورة واحدة ونزلت دفعة وأُمِر علي عليه السلام بتبليغها وتلاوتها وهذه السورة استهلت بإعلان البراءة من المشركين، ودعت إلى حربهم وقتالهم، أينما ثقفوا ووجدوا، بسبب ما يحملونه من خبث ويضمرونه من عداوة ويخططون له ويسعون إليه من تقويض الوجود الإسلامي، قال تعالى: ﴿كَيۡفَ وَإِن يَظۡهَرُوٓاْ عَلَيۡكُمۡ لَا يَرۡقُبُواْ فِيكُمۡ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ يُرۡضُونَكُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَتَأۡبَىٰ قُلُوبُهُمۡ وَأَكۡثَرُهُمۡ فَٰسِقُونَ ۞ ٱشۡتَرَوۡاْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلٗا فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۞ لَا يَرۡقُبُونَ فِي مُؤۡمِنٍ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُعۡتَدُونَ﴾ [التوبة: ٨-١٠] وقد استثنت السورة من لم ينكثوا العهود مع المسلمين، فأمرت بالوفاء لهم بالعهود، ولا سيما الذين كان العهد معهم عند المسجد الحرام، قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤] إلى أن يقول: ﴿كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧].

---

(١) مجمع البيان، ج٥، ص٣٨.
(٢) فقه السنة، ج١، ص٢٠.
(٣) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٣٩.

وبناءً عليه يكون الدخول المنهي عنه ـ كما ذكرنا فيما سبق ـ هو نوع خاص من الدخول، وهو الدخول إلى المسجد الحرام على طريقة دخول المشركين آنذاك، وهو إمّا الدخول لأجل العبادة الشركيّة، أو دخولها دخول التحدي، ويشهد له:

أولًا: ما جاء في قوله تعالى في السورة عينها: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧] الوارد في العمارة، والقدر المتيقن من الآية هو المسجد الحرام. قال الشيخ الطبرسي: «ومعنى شهادتهم ﴿عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧]: ظهور كفرهم، وأنهم نصبوا أصنامهم حول البيت وطافوا حول البيت عراة، وكلما طافوا شوطًا سجدوا لها، وقيل: هو قولهم: لبيك لا شريك لك، إلّا شريك هو لك، تملكه وما ملك»[١].

ثانيًا: ومما ويشهد له أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ [البقرة: ١١٤].

إلا أن يقال إن هذه الآية عامة وتلك خاصة في البيت الحرام، فتتقدم تلك على هذه تقدم الخاص على العام، نعم لو صح ما ورد في أسباب النزول من أنها نزلت في قريش حين منعوا الرسول ﷺ من دخول مكة كما في تفسير القمي[٢]، ورواه في مجمع البيان عن الصادق عليه السلام[٣]، فلا مجال عندها لإخراج المسجد الحرام من تحتها لأنّه مورد النزول.

وإذا كان الدخول المنهي عنه هو الدخول بأحد هذين النوعين، فإن ذلك سوف يضيء أكثر على المقصود بالنجاسة المعنوية في المقام.

---

(١) جوامع الجامع، ج٢، ص٥٢.

(٢) قال» فإنما نزلت في قريش حين منعوا رسول الله ﷺ دخول مكة»، تفسير القمي، ج١، ص٥٨.

(٣) مجمع البيان، ج١، ص٣٥٥.

الوجه الثاني: الأخبار

ما ورد في السنة مما دلّ على نجاسة المشرك، وما عثرنا عليه من أخبار ـ بصرف النظر عن الأخبار الواردة في أهل الكتاب والتي قد يستدل بها بالأولوية ولكنك عرفت عدم تماميتها ـ هو ما يلي:

الخبر الأول: ما ورد من دخول أبي سفيان على أم حبيبة

روى المؤرخون أنّ أبا سفيان قدم المدينة بعد نقض العهد من قبل القرشيين، طالبًا تمديد وتأكيد صلح الحديبية والاستزادة من الهدنة، قالوا: «فدخل على ابنته أم حبيبة بنت أبي سفيان، فلما ذهب ليجلس على فراش رسول الله ﷺ طوته عنه، فقال: يا بنيّة، ما أدري أرغبت بي عن هذا الفراش أم رغبت به عني؟ قالت: بل هو فراش رسول الله ﷺ وأنت رجل مشرك نجس، ولم أحبّ أن تجلس على فراش رسول الله ﷺ، قال: والله لقد أصابك يا بنيّة بعدي شر..»[1]. فامتناع أم حبيبة عن إجلاس والدها أبي سفيان على فراش النبي ﷺ معللة ذلك بأنّه مشرك نجس، يظهر منه أنّ الحكم بنجاسة المشركين كان منتشرًا بين أصحاب النبي ﷺ.

ولو تمّ سند الخبر فيلاحظ على الاستدلال به:

أولًا: إنّ الخبر مروي في بعض المصادر الأخرى، وجاء فيه: أنّ أم حبيبة قالت له: «هذا فراش رسول الله ﷺ، ما كنتَ لتجلس عليه، وأنت رجس مشرك»[2]. وعبارة «رجس مشرك» ليست ظاهرة في النجاسة الاعتبارية، بل هي أقرب إلى الدلالة على النجاسة المعنوية.

ثانيًا: لو أخذنا برواية «مشرك نجس»، فإن الكلام هو لأم حبيبة، ولا

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام، ج٤، ص٨٥٦، وتاريخ الطبري، ج٢، ص٣٢٦، وتاريخ الإسلام للذهبي، ج٢، ص٥٢٤، والثقاة لابن حبان، ج٢، ص٣٨.

(٢) إعلام الورى، ج١، ص٢١٧، ومناقب آل أبي طالب، ج١، ص١٧٧، ومجمع البيان للطبرسي، ج١٠، ص٤٦٩، واللافت أن الشيخ المفيد في الإرشاد لم يذكر دخوله على أم حبيبة.

يظهر من الرواية أن موقفها مستقى من النبي ﷺ أو يعكس ارتكازًا عامًا على نجاسة المشركين، فربما كان تصرفًا شخصيًا ورأيًا خاصًا بها، وهو لا يمثل حجة شرعية.

ثالثًا: حتى لو كان كلامها مستقى من رسول الله ﷺ، فإنّ كلامها لا يزيد على ما قلناه في الآية من أنّ لفظ النجاسة لم يتضح أنّه قد غدا مصطلحًا يشار به إلى النجاسة الاعتبارية، وامتناعها عن إجلاسه عليه لا يشكل قرينة على ذلك، إذ جلوسه عليه لن يؤدي إلى سريان النجاسة كما هو واضح. على أنّه قد تعارف مثل هذا التعبير في مثل المقام، أعني المنع من إجلاس الشخص الخبيث على بساط أو على كرسي صاحب المقام الرفيع، حتى مع العلم بطهارته الاعتبارية، وعدم سراية النجاسة، ولذا نجدها في المقام أردفت قائلة: هذا فراش رسول الله ﷺ، فلو أرادت النجاسة الاعتبارية لما كان ثمة وجه لاقتصار المنع على فراشه ﷺ، ففراشها وفراشه سيان من هذه الجهة.

الخبر الثاني: أمره ﷺ للمشرك إذا أسلم بالاغتسال

وذلك فيما روي عن قيس بن عاصم: «أنّه أسلم فأمره النبي ﷺ أن يغتسل بماء وسدر»(١).

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ غسل المشرك ليس واجبًا لأنّ نجاسته ترتفع بالإسلام، كما نص عليه الشيخ الطوسي في كلامه الآتي، ولم ينهض دليل على وجوبه، والرواية لا تصلح لإثبات ذلك. كما سنلاحظ.

ثانيًا: إنّ أمره بالغسل هو أعم من أن يكون لأجل نجاسة الشرك المعنوية أو هو بسبب الجنابة، فيما لو قيل بكونه مكلفًا بالأحكام الفرعية الوضعية.

(١) سنن الترمذي، ج٢، ص٥٨، وسنن النسائي، ج١، ص١٠٩.

ثالثًا: ويحتمل أن يكون الغسل لمن أسلم مستحبًا نظير غسل التوبة بالنسبة للمسلم العاصي، ولا سيما بقرينة السدر، فإن الغسل لو كان واجبًا فلا يجب السدر. قال الشيخ الطوسي: «والكافر إذا أسلم يستحب له أن يغتسل ولا يجب عليه ذلك»[١].

وفي رواية أخرى أنّ رسول الله ﷺ هو الذي أمر مشركًا أسلم بالغسل، ولا وجود فيها لماء السدر، فعن أبي هريرة: «أنّ ثمامة الحنفي أسر، فأسلم، فجاءه النبي ﷺ، فبعث به إلى حائط أبي طلحة، وأمره أن يغتسل، فاغتسل وصلى ركعتين، فقال النبي ﷺ: قد حسن إسلام أخيكم»[٢]. وظاهر رواية ثالثة أنّه اغتسل من تلقاء نفسه، جاء فيها: «.. فقال رسول الله ﷺ: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد فاغتسل، ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله..»[٣]. فيبدو أن هذا الأمر كان مشهورًا.

وكيف كان فهذا الخبر لو تم سندًا، لا دلالة له على نجاسة المشرك، بل سيأتي أنّه يمكن الاستشهاد به للقول بالطهارة، ومن الممكن أن يكون الغسل ـ كما قلنا ـ بسبب الجنابة، بناءً على أنّ الجنابة غير مشمولة لقاعدة الجب[٤]، كما رجحنا في بحث قاعدة الجب.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع والضرورة

استدل غير واحد من الفقهاء على نجاسة المشرك بالإجماع، قال الفاضل الهندي: «وعلى الجملة فلا خلاف عندنا في نجاسة غير اليهود

---

(١) المبسوط، ج١، ص٢٨.

(٢) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني، ج١٠، ص٣١٨، والسنن الكبرى للبيهقي، ج١، ص١٧١.

(٣) تاريخ المدينة، ج٢، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥، وتاريخ الإسلام للذهبي، ج٢، ص ٣٥٠.

(٤) وهذا ما اختاره السيد البجنوردي، راجع: القواعد الفقهية، ج١، ص٥٥.

والنصارى من أصناف الكفار، كما في المعتبر، وإنما الخلاف إنما يتحقق فيهم»[(١)].

وذهب آخرون إلى ما هو أكثر من الإجماع، وهو دعوى ضرورة المذهب[(٢)]، قال في الجواهر: «هذا (و) قد استقر المذهب الآن بل وقبل الآن على أن (الكفار أنجاس)»[(٣)].

وقال السيد الخوئي: «لا إشكال ولا شكّ في نجاسة المشركين بل نجاستهم من الضروريات عند الشيعة ولا نعهد فيها مخالفًا من الأصحاب. نعم ذهب العامة إلى طهارتهم»[(٤)].

أقول: أمّا الإجماع فقد عرفت سابقًا عدم صلاحيته لإثبات النجاسة، لاحتمال مدركيته، وهنا نقول الكلام نفسه، فإنّ مستند المجمعين ـ على الأرجح ـ هو الآية الشريفة.

أمّا دعوى الضرورة فهي أيضًا محلّ نقاش كبير، كما أشار إليه بعض الفقهاء[(٥)]، لأنّ ضرورة المذهب لا تكون حجة إن لم تكشف عن تلقي الأمر عن صاحب الشريعة، ومن هنا فإنّ الضروري لا بدّ من أن يمتدّ في ضرورته وبداهته إلى زمن التشريع وعصر النص[(٦)]، أما الضرورة المتأخّرة

---

(١) كشف اللثام، ج١، ص٤٠٠.

(٢) ممن ادعى الضرورة على نجاسة المشرك السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام، ج١، ص٣٥٥، وادعى الشيخ فاضل اللنكراني الضرورة في الجملة، والقدر المتيقن لكلامه هو المشرك، انظر: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، (النجاسات وأحكامها)، ص٢٠٤.

(٣) جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٨٩.

(٤) شرح العروة الوثقى (الطهارة)، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٣٧

(٥) قال السيد تقي القمي: «ولا يخفى أن ما ادعاه سيدنا الأستاذ من وضوح نجاسة المشرك عند الشيعة، وهو نجس بضرورة المذهب مورد للتأمل والمناقشة»، مباني منهاج الصالحين، ج٣، ص٢٤٤.

(٦) انظر: القضاء في الفقه الإسلامي، ص٣١٨.

فلا تمنع من إخضاع الحكم الذي قامت عليه إلى الفحص، ذلك لأنّها لا تصلح في نفسها دليلًا لإثبات حكم من الأحكام ـ عقديًا كان أو شرعيًا ـ فضلًا عن أن يترتب على مخالفتها حكم منكر الضروري، لأنّ تشكّلها يخضع للكثير من العناصر التي قد لا تكون بأجمعها قرائن كاشفة عن تلقي الأمر عن صاحب الشريعة، فاستمرار الفتوى بحكم معين لقرون متمادية قد يرفع المسألة إلى حدّ الضرورة.

وبكلمة أخرى: إنّ الضرورة في أصل تكوّنها، تنطلق من وضوح الحكم المتلقّى من المعصوم، وتأكيده أهميته الخاصة، فهي ليست دليلًا في مقابل الكتاب والسنّة، وإنّما هي منطلقةٌ من ذلك. وربّما كانت ـ كالإجماع ـ كاشفةً عن السنّة، غاية الأمر، أنّ انتشار الحكم بسبب التنصيص الواضح والتأكيد المتكرّر، أو لغير ذلك من الأسباب، بلغ درجةً من الوضوح في الأذهان لا يحتاج معها إلى تجشّم عناء الاستدلال وذكر الوجوه الأخرى في المسألة، لكنّ هذا لا يعني صرف النظر أو غضّ الطرف عن مدى انسجام الضرورة ـ سواء المنعقدة في الزمن المتقدِّم أو المتأخّر عن عنصر النص ـ مع مفاد الكتاب والسنّة، فهما ـ بالإضافة إلى حكم العقل القطعي ـ المقياس والمعيار الأساسيّ والنهائيّ للشرعيّة الإسلامية، وليست الضرورة بعنوانها هي مقياس الشرعية، والفتوى بالنجاسة ليس ثمة ما يثبت امتدادها إلى ذاك العصر، فالأخبار التي بأيدينا لا تشي بذلك.

أجل، الفارق بين الضرورتين ـ الضرورة المتشكلة في عصر النص، والضرورة المتشكلة بعد عصر النص ـ يكمن في أنّ الضرورة المتكوّنة في عصر النص، غالبًا ما تكون وليدة البيان الشرعي، من خلال تأكيد المشرِّع على أهمية القضية التي انعقدت الضرورة عليها، وهكذا الضرورة المقاربة لعصر النص. أما الضرورة المتكوِّنة بعيدًا عن عصر النص، فهي قد تخضع أكثر من غيرها لاعتباراتٍ لا علاقة لها بالدين أو النص، وإنما لها علاقة

بعوامل أخرى اجتماعية أو سياسية أو غيرها. وعلى سبيل المثال، فإنّ هيمنة الفتوى أو الفكرة على الذهن العام، وعدم وضعها موضع التداول الاجتهادي، سيجعل من الصعوبة بمكان تجرّؤ أحد على إبداء الرأي المخالف فيها، ولا سيما في حال تبني تلك الفتوى أو الفكرة من قبل بعض الشخصيات التي تملك «قدسيّةً» لدى الرأي العام، ما يعني ضرورة التأني قبل إطلاق دعاوى الضرورة أو ترتيب أحكامها.

وأما ما يظهر من صاحب الجواهر من أن الضرورة تعد حجة فاصلة حتى لو تشكلت في عصرنا هذا فلا نوافق عليه[١]، لأنّه ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه ـ إذا كانت الضرورة دليلًا وحجّةً في ذاتها، حتّى لو كانت ناشئةً في زمنٍ متأخّر، فهذا، وبصرف النظر عن افتقاره إلى الدليل، قد يعرِّض الإسلام نفسه للتشويه والتحريف؛ لأنّه عندما يسود التقليد، ويُصاب الفكر بالعقم، ويستقيل العقل الاجتهادي، تترسخ جملةٌ من المفاهيم المغلوطة في الأذهان، فيألفها النّاس بمرور الزمن، وتغدو في مصاف الضروريات والبديهيات، ويغدو النقاش فيها نقاشًا في الدّين نفسه، ثمّ وفي مرحلةٍ لاحقةٍ، قد تتغيّر الظروف، وينقلب الأمر، ويصبح عكس تلك القضية ضروريًا، وبذلك تضيع الحقائق وتختلّ الموازين؛ ولذا ينبغي للفقيه عدم الاغترار بدعاوى الضرورة أو الإجماع أو الشهرة، فيتوقّف عن بذل الجهد في سبيل الوصول إلى الواقع. ألم تكن أولى درجات الغلو ـ عند الشيخ الصدوق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد ـ نفي السهو عن المعصوم، ثمّ غدا نفي السهو عنه ضروريًا؟ وهكذا ألم تكن الفتوى بنجاسة ماء البئر ضروريةً أو إجماعية، ثمّ صار عكسها إجماعيًا؟! وكذلك الفتوى بنجاسة أهل الكتاب كانت أشبه بالقضية الضرورية، ثمّ شاع بعدها القول بالطهارة، وهكذا فقد ادّعى بعض العلماء أنّ عدم حجيّة خبر الواحد ـ كعدم حجيّة

(١) كما حققنا ذلك في أصول الاجتهاد الكلامي، ص١٢١.

القياس ـ من ضروريات المذهب[١]، مع أنّ الواقع والسائد اليوم في الأوساط الفقهية عكس ذلك.

٢ ـ أدلة الطهارة

اتضح مما سلف أنّ أدلة القول بنجاسة المشرك غير تامة، وهذا يكفي للرجوع إلى أصالة الطهارة، ولكن مع ذلك فإننا نستعرض بعض الوجوه التي يمكن الاستدلال بها لطهارته:

الوجه الأول: الكتاب

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وهذه الآية هي من الآيات التي تطرح كبرى مقاصدية كلية، وهي أصالة تكريم الإنسان، ومع أهميّة مضمون الآية، فإننا نلاحظ ـ مع الأسف ـ غياب الاستدلال بها والاستفادة منها عن كلمات الفقهاء، وهي تصلح لتأسيس قاعدة كليّة عليا من قواعد التشريع، وإذا لم يستفد منها فقهيًا في جانب الإثبات، أي إثبات ما فيه تكريم، فلا من أقل أن يستفاد منها في النفي، بمعنى ردّ بعض الاجتهادات المصادمة والمنافية لمبدأ تكريم الإنسان. أجل، قد لاحظنا أنّ جمعًا من فقهاء السنة قد استدلوا بهذه الآية للقول بطهارة الإنسان، وعدم نجاسته، مسلمًا كان أو غير مسلم، حيًا كان أو ميتًا، وذلك لأنّ «التنجيس ينافي التكريم»[٢]، وقد تناولناها بالبحث في الباب المخصص لبحث قواعد فقه العلاقة مع الآخر.

---

(١) انظر: مصباح الأصول، تقريرًا لبحث السيد الخوئي في الأصول، ج٢، ص١٤٨.

(٢) قال الرافعي: «الأصحّ لا ينجس لقوله تعالي ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته»، فتح العزيز، ج١، ص١٦٢، وقال الأنصاري: «ولقوله تعالى: (لقد كرمنا بني آدم) في الأول وقضية تكريمهم أنّه لا يحكم بنجاستهم بالموت، وسواء المسلمون والكفار»، فتح الوهاب، ج١، ص٣٧، ونحوه ما ذكره في «الإقناع في=

وتقريب الاستدلال بالآية من خلال بيان مقدمتين، نبيّن في الأولى موضوع التكريم، ونبين في الثانية معنى التكريم.

أما المقدمة الأولى: فالظاهر أنّ موضوع التكريم عام وشامل لكل بني الإنسان، أو بني آدم كما نصت الآية، بصرف النظر عن لونهم أو عرقهم أو دينهم[١]، ويشهد بهذا الإطلاق أيضًا القرائن السياقية، فإنّ المحمول في البرّ والبحر والمرزوق من الطيبات هو مطلق الإنسان، وهكذا التفضيل، فإن الإنسان بإنسانيته قد فُضل على غيره، على أنّ الآية واردة مورد الامتنان المشوب بالعتاب[٢] والامتنان عام شامل لجميع بني آدم.

أما المقدمة الثانية: إنّ تكريم الله للإنسان يبدأ أساسًا من اختياره له لخلافته على الأرض، وقد استتبعه العديد من أنحاء التكريم، أشارت الآية إلى بعضها، وهي حملهم[٣] في البرّ والبحر ورزقهم من الطيبات وتفضيلهم على كثير من المخلوقات، وإنّ تسخير ما في الأرض للإنسان الخليفة هو من مقتضيات كونه خليفة، فهو ضرب من التكريم، ومن أبرز وأظهر مقتضيات نجاح الخليفة تزويده بالعقل واللياقة البدنية والجسدية بما يعينه على القيام بمهمته، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]. فتزويد هذا

=حل ألفاظ أبي شجاع»، ج١، ص٨٤، ومغني المحتاج، ج١، ص٨٧، ونقله الفاضل المقداد عن بعض فقهاء السنة، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج١، ص١٤٤. وممن استدل بالآية المذكورة الجزيري في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة»، قال: «والأشياء الطاهرة كثيرة: منها: الإنسان سواء كان حيًا أو ميتًا. كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]»، الفقه على المذاهب الأربعة، ج١، ص٦٤.

(١) قال العلامة الطباطبائي: «أن المراد بالآية بيان حال لعامة البشر مع الغض عما يختص به بعضهم من الكرامة الخاصة الإلهية والقرب والفضيلة الروحية المحضة فالكلام يعم المشركين والكفار والفساق وإلّا لم يتم معنى الامتنان والعتاب»، الميزان، ج١٣، ص١٥٥.

(٢) المستفاد مما يليها من الآيات.

(٣) أشار إلى كون ذلك من وجوه التكريم الشيخ الطوسي في التبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٥٠٣.

الخليفة بالعقل وغيره من الطاقات هو من أجلى مظاهر التكريم، وكذلك خلْق الإنسان في أحسن تقويم وأفضل صورة هو مظهر من مظاهر التكريم.

والتكريم كما هو متحقق بالتكريم التكويني المتمثل بتزويده بتلك العطاءات الإلهية التي تعينه في مهمته، فهو شامل للتكريم التشريعي، والتشريع هنا لا بد أن ينسجم مع التكوين، ولا يمكن أن يكرم الله الإنسان تكوينًا ويهينه تشريعًا.

وفي ضوء ذلك نقول: أي تكريمٍ للإنسان مع الحكم بنجاسته الاعتبارية؟! إنّ الحكم بنجاسة الإنسان ينافي التكريم، لأنّ النجاسة الذاتية تختزن توهينًا له وتستدعي نفورًا منه، إذ يغدو نجس العين كالكلب والخنزير! إنّ طهارة الخليفة بصفته الإنسانية هو مظهر تكريم له، وتنجيسه ينافي كرامته، وهذا ما قد يقال بأن الوجدان حاكم به.

وإذا كان مفهومًا أن يحكم الشارع بنجاسة الإنسان في حال اختياره للكفر والشرك تمردًا ومع قيام الحجة عليه، دون أن يكون الحكم بنجاسته في هذه الحالة منافيًا لتكريمه، لأنّه بسوء اختياره قد لوّث طهارة روحه، ووضع نفسه في موضع سمح بالحكم عليه بالنجاسة المعنوية، وقد لا يوجد في هذه الحالة مانع من الحكم بنجاسته الاعتبارية، إلّا أنّ المفروض أن النجاسة الاعتبارية لا علاقة لها باختياره للكفر، فهي ثابتة حتى لو كان الشخص بحكم الكافر، كما في الطفل الذي يولد من أبوين كافرين(١)، أو كان معذورًا في عدم إسلامه، كما لو كان ممن لم تصله دعوة الإسلام، أو كان في مرحلة البحث عن الحقيقة، أفلا ترى أن الحكم بنجاسة هذا الطفل، أو الجاهل القاصر أو المستضعف من هؤلاء أو من ليس معاندًا ينافي مبدأ التكريم الإلهي؟! أجل، لو قلنا إن الكافر هو خصوص العالم

---

(١) إلّا أن يقال: إن ما دل على النجاسة قاصر عن الشمول للطفل الصغير أو أنّه خارج تخصصًا، فلا يصدق عليه عنوان المشرك الوارد في الآية ولا عنوان اليهودي أو النصراني.

الجاحد أو الجاهل المقصر، وأن من يحكم بنجاسته هو هذا الصنف من الكفار، كما يرى بعض الفقهاء[1]، فيكون الحكم بنجاسته غير مناف لتكريمه، لأن هذا الصنف قد أخرج نفسه عن دائرة التكريم.

وكيف كان، فإذا تمّ الاستدلال بالآية، فإنها تثبت طهارة كل إنسان وليس خصوص الكتابي..

ولكن بعض علمائنا في سياق جدل كلامي ـ فقهي اعترض على الاستدلال المذكور، قال الشيخ علي بن يونس البياضي (٨٧٧هـ): «قالوا: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، يقتضي بعمومه عدم التنجيس. قلنا: إنما استدللنا بالنص على التنجيس، على أنّ التكريم لو اقتضى عموم رفع التنجيس لزم أن لا ينجس المسلم بنجاسة عارضية، والإجماع خلافه، وقد فسر ابن عباس وعطاه والضحاك وغيرهم كما نقله الفراء وابن المرتضى عنهم التكريم بسبع عشرة خصلة منها العقل، والأكل بيده، والنظر إلى السماء، والنطق، واعتدال القامة وحسن الصورة، وتسخير الأشياء، و[تزيين] الرجال والنساء، بالذوائب واللحاء ولم يذكروا التطهير، ولو فرضنا أنّ الله قال: ولقد طهرنا بني آدم، مع قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] لم يتناقضا»[2].

أقول: يظهر من كلامه أنّه اعترض على الاستدلال بالآية على طهارة الكافر بعدة وجوه، وهي:

أولًا: أنّ دليلنا على التنجيس هو النصّ.

ويرده: إنّ وجود نصٍ على التنجيس لا ينفي دلالة الآية على عدمه، فتكون معارضة للنص، على أنّ النصّ على التنجيس لا نوافق على تمامية دلالته، كما أسلفنا.

---

(١) وهو الشيخ الصانعي، راجع تعليقته على تحرير الوسيلة، ج١، ص١١٦. وقد تقدم كلامه سابقًا.

(٢) الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، ج٣، ص٢٨٥.

ثانيًا: أنّ التكريم لو اقتضى عموم رفع التنجيس لزم أن لا ينجس المسلم بنجاسة عارضية، والإجماع خلافه.

ويرده: إنّه لا وجه لهذه الملازمة للفرق بين النجاسة الذاتية الملازمة للشخص، والنجاسة العارضة التي ترتفع بالتطهير بالماء أو غيره. وينبه على ما نقول: أنّ نجاسته الذاتية تسمح بالقول إنه نجس في نفسه، أما النجاسة العرضية فلا تبرر ذلك، وإنما يقال إنه متنجس.

إنْ قلت: إنّ نجاسة الكفر ترتفع أيضًا بإسلام الإنسان، كما ترتفع النجاسة العرضية بالتطهير، فلا تنافي نجاستة الذاتية التكريم، إذ يكفي في كرامته قبوله الطهارة بإسلامه.

قلت: إنّ قبوله الطهارة بإسلامه إنما يكون منسجمًا مع التكريم لو أنّ الإسلام وصل إليه ورفضه، وأما إذا لم يبلغه الدين الجديد ولم تقم عليه الحجة، كما هو حال المليارات من غير المسلمين في زماننا فإنّ معظمهم وغالبيتهم ـ كما ذكرنا في محل آخر[1] ـ معذورون لعدم نهوض الحجة عليهم، فهؤلاء يكون الحكم بنجاستهم منافيًا للتكريم.

ثالثًا: أن التكريم قد فسِّر ببعض الأمور وليس منها، التطهير.

ويرده: أنّ الأمور المذكورة هي مصاديق للتكريم، بيد أنّه لا ينحصر بها، فلا يمنع ذلك من التمسك بإطلاق الآية وشمولها للطهارة.

رابعًا: لو سلّم أن التكريم يشمل أو يرادف التطهير، بيد أن تطهير بني آدم لا يناقض الحكم بنجاسة المشرك، وكأنه يريد القول إننا نتعامل معهما معاملة العام والخاص.

ويرده: إنّ آية التكريم ـ بحكم لسانها الامتناني وما احتفت به من القرائن السياقية ـ هي من الآيات الآبية عن التخصيص. فهي ليست كالقول:

---

(١) هل الجنة للمسلمين وحدهم؟ ص٧٣.

الإنسان طاهر، والذي لا يتنافى مع ورود المقيد له، وهو نجاسة بعض أفراد الإنسان.

هذا ولكن قد يذكر شاهد قطعي على أنّ التكريم لا ينافي الحكم بالتنجيس، وهو أن الإنسان المسلم بموته يحكم بنجاسته شرعًا، وهل يمكن أن ينزع الشارع عنه الكرامة بموته؟! كما أنّ الإسلام قد أقرّ الرقية والعبودية، مع أن لقائل أن يقول بأنها تنافي التكريم، إنّ هذا إن دلّ على شيء فهو يدل على أننا لا نستطيع أن نستفيد من الآية قاعدة شرعية عامة، وإنما يؤخذ التكريم مما ورد عن الشارع المقدس.

ويرده: أما نجاسة الميت فهي ليست كالنجاسة المبحوث عنها في المشرك. إن نجاسة المشرك ـ فيما يستفاد من القرائن ومنها مناسبات الحكم والموضوع ـ هي نجاسة تختزن التوهين والتحقير وهو ما ينافي التكريم، بخلاف نجاسة الميت فهي ـ كنجاسة مس الميت ـ نجاسة لم تنطلق من توهين الميت وتحقيره، ونحن لم نلحظ في أخبار غسل الميت تعبير عن كون الميت نجسًا، كيف والحال أن غسل الميت واجب ولو كان وليًا أو نبيًا.

وأما مسألة إقرار الإسلام بالعبودية، فيرده أنّ مبدأ استرقاق الإنسان هو مبدأ مكروه ومبغوض في الشريعة وباعتقادنا أن الشريعة الإسلامية عملت على محاصرة هذه الظاهرة ومواجهتها، وآية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، يمكن البناء عليها لتأسيس قاعدة إسلامية رافضة للسبي، إذ كيف يمكن الحديث عن تكريم الإنسان والدعوة إلى استرقاقه في الوقت عينه، وأمّا إقرار الشريعة للسبي في بعض الحالات فقد كان خيار الضرورة التي ألجأت إليها الظروف التاريخيّة.

ولو تم الاستدلال بالآية، فهي مطلقة وشاملة للمشرك، وهي ـ كما قلنا ـ لا تقبل التقييد والتخصيص، لأن لسانها آبٍ عن التقييد ولا سيما أنها واردة مورد الامتنان على العباد.

الوجه الثاني: الأخبار

يستفاد من بعض الأخبار طهارة المشركين، وهذه الأخبار إذا شكّك في سندها فهي لا ريب أنّها تصلح لتأييد القول بالطهارة، وتعضده، ولا سيما مع استفاضتها:

الخبر الأول: منها ما ذكره الكليني عن أَحْمَد بْن إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَمَّنْ ذَكَرَه عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: «أَنَّه كَرِه سُؤْرَ وَلَدِ الزِّنَا وسُؤْرَ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمُشْرِكِ وكُلِّ مَا خَالَفَ الإِسْلَامَ وكَانَ أَشَدَّ ذَلِكَ عِنْدَه سُؤْرُ النَّاصِبِ»[١].

والخبر ضعيف بالإرسال، لكنه يصلح مؤيدًا لعدم النجاسة، ودعوى أنّ الكراهة يراد بها التحريم خلاف الظاهر، ولا سيما مع كون سؤر اليهودي والنصراني والمشرك معطوفًا على سؤر ولد الزنا، والذي يحكم بطهارته كما لا يخفى.

الخبر الثاني: ما رواه الكليني بسنده عن الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ الله قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام: هَلْ يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ تُرْضِعَ لَه الْيَهُودِيَّةُ والنَّصْرَانِيَّةُ والْمُشْرِكَةُ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ. وقَالَ: امْنَعُوهُنَّ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ»[٢]. فإن إرضاع المشركة ـ كإرضاع اليهودية والنصرانية ـ دليل طهارتها، استنادًا إلى التقريب المتقدم في أدلة طهارة الكتابي.

الخبر الثالث: ما روي من أنّ وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «ضرب لهم قبة في المسجد فقالوا: يا رسول الله قوم أنجاس! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنه ليس على الأرض من أنجاس الناس شيء، إنما أنجاس الناس على أنفسهم»[٣].

---

(١) الكافي، ج٣، ص١١، وتهذيب الأحكام، ج١، ص٢٢٣.

(٢) الكافي، ج٦، ص٤٤، وتهذيب الأحكام، ج٨، ص١٠٩.

(٣) شرح معاني الآثار، ج١، ص١٣، وتاريخ المدينة لابن شبة النميري، ج٢، ص٥١٠،=

والاستدلال به من جهتين:

الأولى: الاستدلال بقوله ﷺ، فإنه لما قال له بعض الصحابة كالمستغربين من إنزالهم في المسجد «إنهم أنجاس»، أجابهم ﷺ: «ليس على الأرض من أنجاس الناس شيء». والمراد أن نجاسة هؤلاء لا تصل إلى الأرض، وإنما هي عليهم، وهذا لا وجه له إلّا إذا كانت نجاستهم معنوية.

قال الشوكاني: «قوله: «ليس على الأرض من أنجاس القوم شيء، إنما أنجاس القوم على أنفسهم» بعد قول الصحابة «قوم أنجاس» صريح في نفي النجاسة الحسية التي هي محل النزاع، ودليل على أن المراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار»[١].

الثانية: الاستدلال بفعله ﷺ، فإنّه ﷺ لم يلتق بهم مجرد لقاء عابر في المسجد، وإنما أنزلهم فيه، وضرب لهم قبة في ناحية منه وبقوا في المسجد عدة أيام[٢]، وهذا بحسب العادة يستلزم ملامسة أرض المسجد أو حيطانه برطوبة، لأنهم كانوا يأكلون ويشربون وينامون في المسجد، فلو كانوا نجسين لما أنزلهم فيه بما لا ينفك عن سراية رطوباتهم وعرقهم إليه.

الخبر الرابع: ربط ثمامة بن أثال الحنفي في سارية المسجد لعدة أيام[٣]، وهذا أيضًا لا ينفك في الغالب عن حصول تعدي رطوبات جسده إلى أرض المسجد أو فراشه.

وقد أشار إلى هذا الوجه بعض فقهاء أهل السنة، قال السيد سابق:

=وأحكام القرآن للجصاص، ج٣، ص١١٥. وفي تاريخ المدينة لابن شبة جاء النص هكذا: «أن وفد ثقيف قدموا على رسول الله ﷺ فضرب لهم قبة في المسجد، فقالوا: يا رسول الله قوم مشركون، فقال: «إنّ الأرض ليس عليها من أنجاس الناس شيء، إنما أنجاسهم على أنفسهم».

(١) نيل الأوطار، ج١، ص٢٦.

(٢) السيرة النبوية، ج٤، ص٩٦٧.

(٣) تاريخ المدينة، ج٢، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥، وتاريخ الإسلام للذهبي، ج٢، ص ٣٥٠.

«وقد كانوا (يقصد المشركين) يخالطون المسلمين، وترد رسلهم ووفودهم على النبي ﷺ ويدخلون مسجده، ولم يأمر بغسل شيء مما أصابته أبدانهم»(١).

الخبر الخامس: ما روي عن عِمْرَان بن حُصَيْنٍ أَنَّهُمْ كانوا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ في مَسِيرٍ فأدْلَجُوا لَيْلَتَهُمْ.. إلى أن يقول: «وقَدْ عَطِشْنَا عَطَشًا شَدِيدًا فبَيْنَمَا نَحْنُ نَسِيرُ إذَا نَحْنُ بامْرَأَةٍ سادِلَةٍ رِجْلَيْهَا بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ فَقُلْنَا لَهَا أيْنَ المَاءُ فقالَتْ إيهِ لا مَاءَ فقُلْنَا كَمْ بَيْنَ أهْلِكِ وبَيْنَ المَاءِ قالَتْ يَوْم ولَيْلَةٌ فَقُلْنَا انْطَلِقِي إلى رسُولِ الله ﷺ قالَتْ ومَا رَسُولُ الله! فلَمْ نُمَلِّكْهَا مِنْ أمْرِهَا حتَّى اسْتَقْبَلْنَا بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَحَدَّثْتُهُ بِمِثْلِ الَّذِي حدَّثَتْنَا غيْرَ أنَّهَا حَدَّثَتْهُ أنَّهَا مُؤْتِمَةٌ فأمَرَ بِمَزَادَتَيْهَا فمَسَحَ في العزْلاوَيْنِ فشَرِبْنَا عِطَاشًا أرْبَعِينَ رَجُلًا حتَّى رَوِينَا فملأْنا كُلَّ قِرْبَةٍ مَعَنَا وإدَاوَةٍ غَيْرَ أنَّهُ لَمْ نَسْق بَعِيرًا وَهْيَ تَكادُ تَنِضُّ مِنَ المِلْءِ ثُمَّ قال هاتُوا ما عِنْدَكُمْ فَجُمِعَ لَهَا مِنَ الْكِسَرِ والتَّمْرِ حَتَّى أتَتْ أهْلَهَا قالَتْ لَقِيتُ أسْحَرَ النَّاسِ أوْ هُوَ نَبِيٌّ كَمَا زَعَمُوا فَهَداى الله ذَلِكَ الصِّرْمَ بِتِلْكَ المَرْأَةِ فأسْلَمَتْ وأسْلَمُوا»(٢).

---

(١) فقه السنة، ج١، ص٢٠.

(٢) صحيح البخاري، ج٤، ص١٦٩. قال العيني: «قوله (فأدلجوا)، من الإدلاج يقال: أدلج القوم إذا ساروا أول الليل، وإذا ساروا في آخر الليل يقال: أدلجوا، بتشديد الدال، قوله: (سادلة)، أي: مرسلة رجليها، يقال: سدل ثوبه إذا أرخاه. قوله: (مزادتين)، تثنية مزادة، بفتح الميم وتخفيف الزاي وهي: الراوية، وسميت بها لأنها يزاد فيها جلد آخر من غيرها، ولهذا قيل: إنها أكبر من القربة. قوله: (إيه)، بلفظ الحروف المشبهة بالفعل ويروي: أيها، وقال الجوهري: ومن العرب من يقول: أيها، بفتح الهمزة بمعنى: هيهات، ويروى: أيهات، على وزن: هيهات، ومعناه. قوله: (مؤتمة)، من أيتمت المرأة إذا صار أولادها أيتامًا فهي مؤتمة، بكسر التاء، ويروى بفتحها. قوله: (فمسح في العزلاوين)، هكذا في رواية الكشميهني، وفي رواية غيره: فسمح بالعزلاوين، وهي تثنية: عزلاء، بسكون الزاي وبالمد، وهو: فم القربة، قاله بعضهم قلت: العزلاء فم المزادة الأسفل. قوله: (فشربنا عطاشًا)، أي شربنا حالة كوننا عطاشا قوله (أربعين) بالنصب رواية الكشميهني ووجه=

وهذا الخبر والذي تضمن معجزة لرسول الله ﷺ، يدلّ على طهارة المشرك، لأنّه ظاهر في طهارة آنيتهم التي يشربون منها، فإن العزلاء هي فم القربة التي يمتص بها الماء بالفم، فلو كان المشرك نجسًا لما شرب النبي ﷺ وصحابته منها إلّا بعد تطهيرها، ولو أنّه طهرها لنقل ذلك.

الوجه الثالث: الدليل التاريخي

يمكن الاستدلال على طهارة المشرك، بالاستناد إلى أنّ من المعلوم في التاريخ الإسلامي أن المسلمين نشأوا في بيئة كان الشرك هو السائد فيها، أما في المرحلة المكيّة فالأمر واضح، فإنّ الشرك كان هو الطاغي على أهل مكة، وقد عاش الذين دخلوا الإسلام مع أهاليهم المشركين، قبل الحصار وبعد أن فكّ الحصار فكانوا يخالطونهم ويساورونهم ويتناولون طعامهم وشرابهم ويترددون إلى البيت الحرام، ولم يرد في كل هذه المرحلة ما يشير إلى نجاسة المشرك وضرورة اجتناب ما باشره برطوبة متعدية، وإننا على إدراك بأنّ المرحلة المكية لم تكن مرحلة التشريع، لا سيما تشريع حكم النجاسة الذي يوجب العسر والحرج للمسلمين وهم في مستهل دخولهم في

=النصب أن بيان لقوله (عطاشا) ويروى: أربعون، بالرفع أي: ونحن أربعون نفسًا. قوله: (حتى روينا)، بفتح الراء وكسر الواو: من الري، قوله: (تبض)، بكسر الباء الموحدة بعدها الضاد المعجمة المثقلة: أي تسيل وقال ابن التين: تبض أي: تنشق فيخرج منه الماء، يقال: بض الماء من العين إذا نبع، وحكى القاضي عياض عن بعض الرواة بالصاد المهملة: من البصيص، وهو اللمعان، وفيه بعد، ويروى: تنض، بالنون عوض الباء الموحدة، وروى أبو ذر عن الكشميهني: تنصب، من الانصباب، ويروى: تنضرج، من الضرج بالضاد المعجمة والراء والجيم، وهو: الشق، ويروى: تيصر، بتاء مثناة من فوق مفتوحة بعدها ياء آخر الحروف ساكنة وصاد مهملة وراء، ذكر الشيخ أبو الحسن: أن معناه تنشق. قال: ومنه: صير الباب، أي: شقه، ورده ابن التين وهو أجدر بالرد لأن فيه تكلفًا من جهة الصرف، وغير موجود في شيء من الروايات. قوله: (ذلك الصرم)، بكسر الصاد المهملة وسكون الراء: وهو أبيات مجتمعة نزول على الماء»، عمدة القاري، ج١٦، ص١١٨.

الدين الجديد، ولكن اللافت أنّ هذا الأمر استمر إلى المرحلة المدنية، فإن المجتمع المدني قد أخذ شيئًا فشيئًا يتقبل الإسلام، ويدخل أبناؤه في الدين الجديد بشكل متواصل، وطبيعي أن ظاهرة احتكاك هؤلاء بذويهم وأصدقائهم وأبناء عشائرهم هي حالة طبيعية، وفي كل هذا المرحلة أيضًا كان أبناء القبائل يأتون من أنحاء الجزيرة ويدخلون الدين الجديد، ثم يعودون إلى ذويهم ليعملوا على هدايتهم، ويخالطونهم ويعيشون معهم حياة اعتيادية، ومع أن طبيعة مخالطة الأقارب والأصدقاء وأبناء العشيرة ـ ولا سيما بملاحظة طبيعة الحياة آنذاك وما تستدعيه من اشتراك في أواني الشراب والطعام ـ تستلزم تعدي الرطوبة من جسم لآخر، والأكل أو الشرب مما مسته يد المشرك، مع ذلك كله لم نجد في كل هذه المرحلة ما يشير إلى صدور ما يدل على نجاسة المشركين ويدعو إلى تطهير ما لامسوه من أوانٍ أو ثياب أو بدنٍ أو يحذّر من مخالطتهم مخالطة توجب سراية نجاستهم إلى المسلمين، لقد جرت الحياة معهم في كل هذه المدة بشكل اعتيادي دون أن تثير إرباكًا أو أسئلة عن النجاسة، واستمر الأمر إلى ما بعد ذلك في أماكن الاحتكاك مع المشركين الذين لم يدخلوا الإسلام. ولم يرد بعد ذلك أيضًا ما يشير إلى أن حكم المشركين هو النجاسة لأن كل ما دل عليها من الكتاب أو السنة غير تام الدلالة.

المرحلة الثالثة: نجاسة النواصب

قد تكلمنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي عن فقه النواصب بإسهاب، وذكرنا الأقوال المتعددة في تعريف الناصب، كما تطرقنا إلى الكثير من أحكامهم، وما يهمنا التطرق إليه في المقام هو الحكم بنجاستهم.

١ ـ آراء الفقهاء

والمعروف بين الفقهاء هو القول بكونهم نجسين[١]، قال العلامة: «الناصب ـ وهو من يتظاهر ببغضه أحدًا من الأئمة ﰂ ـ نجس»[٢]. ويظهر من الأردبيلي الإجماع على نجاستهم، قال: «المتفق على الظاهر نجاسة الكافر الأصلي الخارجي والغالي والناصب»[٣].

ولكن بعض الفقهاء أفتى بالطهارة، قال السيد الشهيد: «من ينسب نفسه إلى الإسلام، ويعلن في نفس الوقت عقائد دينية أخرى، تتعارض مع شروط الإسلام شرعًا، وذلك كالغلاة، الذين يشهدون الشهادتين، ولكنهم يغالون في بعض الأنبياء أو الأولياء، من أهل البيت ﰂ أو غيرهم غلوًا يتعارض مع الإسلام، وكذلك النواصب، الذين ينصبون العداء لأهل البيت ﰂ الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا، فإنّ هؤلاء الغلاة والنواصب كفار، ولكنهم طاهرون شرعًا ما دام ينسبون أنفسهم إلى الإسلام»[٤].

٢ ـ دليل النجاسة

والاستدلال على نجاسة الناصبي يمكن أن يتم بأحد طريقين:

الطريق الأول: أنّهم كفار، والكافر نجس.

ولكنّ هذا الطريق غير تام، بكلتا مقدمتيه:

أمّا المقدمة الأولى فليست تامة، كما أوضحنا ذلك في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، حيث ذكرنا أنّه لم ينهض عندنا دليل على كفر الناصبي.

---

(١) راجع الوسيلة لابن حمزة، ص٧٧، وإصباح الشيعة للكيدري، ص٥٤، ومنتهى المطلب، ج١، ص٤٨.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج١، ص٦٨.

(٣) مجمع الفائدة، ج١، ص٢٨٤.

(٤) الفتاوى الواضحة، ص٣٤٧.

وأمّا المقدمة الثانية، فهي أيضًا ـ بنظرنا ـ غير تامة، فإنه حتى لو حكمنا بكفر الناصب لم نجد دليلًا على نجاسة كل كافر أو محكوم بالكفر، وذلك لأنّ المأخوذ في نصوص النجاسة عنوان المشرك، كما في الآية، أو عنوان اليهودي والنصراني والمجوسي أو أهل الكتاب والذمة كما في الأخبار، وهذه العناوين لا تنطبق على النواصب. ودعوى الأولوية لا وجه له.

الطريق الثاني: أنّه حتى مع البناء على إسلامهم، يحكم بنجاستهم تعبدًا لقيام الدليل على النجاسة، وعلى القول بإسلامهم فإنّ الحديث عنهم يصبح خارج موضوعاتنا هذه التي نتناول فيها فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم، بيد أنّنا مع ذلك نتناول حكم المسألة هنا ولو استطرادًا.

وما يمكن أن يستدلّ به على نجاسته هو عدة روايات نهت عن الاغتسال من ماء الحمام معللة ذلك بأنه يجتمع فيه غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصبي وهو شرهم، أو أنجسهم، وإليك هذه الأخبار:

الرواية الأولى: موثّق عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال فيه بعد أن ذكر اليهودي والنصراني والمجوسي: «**وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصبِ لنا أهلِ البيت، وهو شرهم، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلقْ خلقًا أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهلِ البيت أنجس منه**»(١).

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول(٢) عليه السلام قال: «سألته أو سأله غيري عن الحمام؟ قال: أدخلْه بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم»(٣).

وروى في الكافي بإسناده عن رَجُلٍ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى

(١) علل الشرائع، ج١، ص٢٩٢.

(٢) هو الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

(٣) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٧٣.

جَمَاعَةٍ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِمْ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: سَلِّمْ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام، فَإِنَّه فِي الصَّدْرِ، قَالَ: فَسَلَّمْتُ عَلَيْه وجَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْه، فَقُلْتُ لَه: قَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَلْقَاكَ مُنْذُ حِينٍ لأَسْأَلَكَ عَنْ أَشْيَاءَ، فَقَالَ: سَلْ مَا بَدَا لَكَ، قُلْتُ: مَا تَقُولُ فِي الْحَمَّامِ؟ قَالَ: لَا تَدْخُلِ الْحَمَّامَ إِلَّا بِمِئْزَرٍ وغُضَّ بَصَرَكَ، ولَا تَغْتَسِلْ مِنْ غُسَالَةِ مَاءِ الْحَمَّامِ، فَإِنَّه يُغْتَسَلُ فِيه مِنَ الزِّنَا، ويَغْتَسِلُ فِيه وَلَدُ الزِّنَا والنَّاصِبُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وهُوَ شَرُّهُمْ»[١]. ومن المحتمل وحدة الخبر مع سابقه.

ويلاحظ عليه: إن الاستدلال إما أن يكون اعتمادًا على النهي عن الاغتسال من الماء الذي هو مجمع غسالة المذكورين، وإما استنادًا إلى تعبير الأشريّة في قوله عن الناصبي: «وهو شرهم»، أو تعبير الأنجسيّة في قوله: «وإنّ الناصب أنجس من الكلب».

أما الأول، وهو النهي عن الاغتسال، فلا يدل على النجاسة، وذلك:

أولًا: إنّ النهي عن الاغتسال ولا سيما إذا أريد به الاغتسال الشرعي، أعم من نجاسة ماء الغسالة المذكور، فلربما كان بسبب كراهة الشريعة أو منعها رفع الحدث بماء يغتسل فيه هؤلاء، أو أرادت للمسلم أن يتنزه عن ذلك حتى في الاغتسال تنظفًا.

ثانيًا: إنّ السياق (فيما لو أخذنا الخبر الأخير[٢] بنظر الاعتبار) شاهد على عدم إرادة النجاسة، لأنّ غسالة الجنب وابن الزنا[٣]، والزاني غير محكومة بالنجاسة كما لا يخفى[٤].

---

(١) الكافي، ج٦، ص٤٩٩.

(٢) أما الخبر الأول فلم يرد فيه حديث عن غسالة الجنب والزاني وابن الزنا.

(٣) قال الشيخ حسين الحلي: «إذ ما ورد من الأخبار في نجاسة ابن الزنا ولو من المسلمين، أو كفره لا يمكن العمل بظاهرها، بل هي منزلة على الخبث الباطني غير المنافي لظاهر الإسلام والحكم بالطهارة»، دليل العروة الوثقى، ج١، ص٤٥٦.

(٤) وطهارة الغسالة تستفاد من الأخبار: منها صحيحة صحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت=

ولعله إلى هاتين الملاحظتين أشار السيد الحكيم، قال تعليقًا على هذه الطائفة: «غير صالحة لإثبات النجاسة، للاقتصار فيها على النهي عن الاغتسال. وهو أعم من النجاسة. ولا سيّما بملاحظة أن ماء غسل الجنب ـ حتى من الحرام ـ طاهر»[١].

أما الثاني، وهو تعبير الأشريّة، فلا يتلاءم مع النجاسة الخبثيّة، فإنّ الخبر قد فرض نجاسة اليهودي والنصراني، ثم أردف ببيان أنّ الناصب شرّ منه، فإنْ سُلّم أنّ هذا التعبير هو بمعنى أنجس منه، فلا يراد بالنجاسة عندها النجاسة الخبثية، بل الخباثة المعنوية، لأنّ النجاسة المعنوية هي المحمولة على أفرادها بالتشكيك، بخلاف النجاسة الخبثية، فإنها في سياق الحديث ـ أعني نجاسة الناصبي ونجاسة اليهودي والنصراني ـ غير محمولة على أفرادها بالتشكيك، بل هم سيان في كيفية الغسل، ولا أشدية لإحدى النجاستين على الأخرى.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ قوله: «وهو شرهم»، ليست موردًا للاستدلال أساسًا، فهي ليست بمعنى «أنجسهم»، بل هذه الفقرة ترمي إلى بيان أنّ الناصبي هو أخبث معنويًا، وهو استطراد من الإمام عليه السلام، فبعد أن بيّن الحكم وهو عدم الاغتسال بغسالة المذكورين، أضاف أن الأخير هو شرهم.

وأما الثالث، أعني تعبير «الأنجسيّة» الوارد في الفقرة الثانية، وهو تعبير

=لأبي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره، اغتسل من مائه؟ قال: نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي وما غسلتهما إلّا بما لزق بهما من التراب»، قال السيد الخوئي قي تقريب دلالة الصحيحة على طهارة الغسالة: «إذ لو كانت الغسالة نجسة لم تكن رجله عليه السلام محكومة بالطهارة لبعد عدم ملاقاتها للغسالة النجسة الموجودة في الحمام فهي تدل على طهارة الغسالة ما دام لم يعلم نجاستها وإنما منع عليه السلام عن الاغتسال فيها في الصحيحة المتقدمة تنزيها فإن الغسالة مورد لاحتمال النجاسة».

(١) مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٤٤٤.

قد يستدل به على أشديّة النجاسة في الناصبي بالقياس إلى الكلب، فيرد عليه إنه غير دال على النجاسة الاعتبارية، وذلك:

أولًا: إنه تعبير جاءً تفريعًا على قوله: «وهو شرهم»، فهو تعليل للشرية، وليس تعليلًا لعدم الاغتسال من مجمع الغسالة، والشرية ـ كما عرفت ـ هي شرية معنوية وليست خبثية. قال السيد الشهيد: «وشرية الناصب ظاهرة في الحيثية المعنوية وهذا وإن لم يوجب ـ للزوم التناسب بين العلة والمعلول ـ حمل النجاسة على جهة معنوية أيضًا، فلا أقل من اقتضائه، لإجمال كلمة النجاسة في جانب التعليل»[١].

ثانيًا: يكفي في إشباع التعبير بالأنجسية كون نجاسة الناصبي معنويّة صرفة، حتى لو كانت نجاسة المقيس عليه خبثية، ومصحح القياس هو اشتراكهما في جامع النجاسة لغة، التي هي أعم من الخبثية والمعنوية كما أسلفنا، ومعلومٌ أنّ النجاسة المعنوية أشدّ قبحًا من النجاسة الخبثية، وهذا التعبير شائع، فأنت ترى أنّ العامة إلى الآن يقول عن شخص خبيث أنّه أنجس من الخنزير أو أن الكلب أطهر منه، مع أن النظر في الرجل إلى خبثه المعنوي، بينما ذاك نجاسته خبثية، وليس ذاك إلّا لأن الأشديّة يكفي فيها أن تكون نجاسة الناصب معنوية، بينما نجاسة ذاك خبثية.

وعليه، فلا وجه لما قد يقال من أنّ تعبير «أنجس» ناظر إلى النجاسة الخبثيّة، بحجة أنّ نجاسة الكلب خبثية صرفة، فتكون النجاسة في الناصبي خبثية أيضًا، وأما التفضيل، أي الأنجسية فـ «لعلّه من جهة أنّ الناصب نجس من جهتين، وهما جهتا ظاهره وباطنه، لأنّ الناصب محكوم بالنجاسة الظاهرية لنصبه كما أنّه نجس من حيث باطنه وروحه وهذا بخلاف الكلب، لأنّ النجاسة فيه من ناحية ظاهره فحسب»[٢].

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٣٠٨.
(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٧٠.

ثم إنّ الأنجسيّة الروحيّة تابعة لقيام الحجة.

واستنادًا إلى الملاحظتين المذكورتين، فلا يبعد حمل النهي في الروايات على التنزيه، كما يشهد به سياق الرواية الأولى(١) وهي الموثقة.

الرواية الثالثة: الكليني عن أَبِي عَلِيٍّ الأَشْعَرِيّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدٍ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَلْقَى الذِّمِّيَّ فَيُصَافِحُنِي، قَالَ: امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وبِالْحَائِطِ، قُلْتُ: فَالنَّاصِبَ، قَالَ: اغْسِلْهَا»(٢).

ويرد على الاستدلال بها:

أولًا: أنها ضعيفة السند(٣)، لعدم وثاقة علي بن معمر، ووقوعه في رجال تفسير القمي(٤) لا ينفع في توثيقه.

ثانيًا: إنّ الرواية لا تدل على أكثر من استحباب الغسل وهي ناظرة إلى صورة المصافحة مع عدم الرطوبة(٥)، إمّا لما يستفاد من بعض الفقهاء(٦) من

---

(١) لاحظ قوله عليه السلام قبيل مقطع الاستدلال: «وإياك والاستلقاء على القفاء في الحمام، فإنه يورث داء الدبيلة، وإياك والتمشط في الحمام فإنه يورث وباء الشعر، وإياك والسواك في الحمام، فإنه يورث وباء الأسنان، وإياك ان تغسل رأسك بالطين، فإنه يسمج الوجه، وإياك أن تدلك رأسك ووجهك بميزر، فإنه يذهب بماء الوجه، وإياك أن تدلك تحت قدمك بالخزف، فإنه يورث البرص..»، علل الشرائع، ج١، ص٢٩٢.

(٢) الكافي، ج٢، ص٦٥.

(٣) صرح بضعفها جمع من الأعلام، مرآة العقول، ١٢، ص٥٤٨، موسوعة الإمام الخوئي، ج٤، ص٢٤٨.

(٤) معجم رجال الحديث، ج١٣، ص١٩٧.

(٥) ولا ريب في عدم وجوب الغسل في هذه الصورة.

(٦) قال السيد اليزدي: «يستحب غسل الملاقي في جملة من الموارد مع عدم تنجسه.. والمصافحة مع الناصبي بلا رطوبة»، العروة الوثقى، ج١، ص٢٩٥، وعلق السيد الحكيم: «لرواية خالد القلانسي.. والمحمولة على صورة عدم الرطوبة، بقرينة حكم الذمي»، مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص١٤٦، وراجع: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، =

التمسك بقرينة المسح في الذمي والذي يدل على عدم وجود رطوبة، وإلّا لأمر عليه السلام بالغسل بمصافحته أيضًا وجوبًا أو استحبابًا، دون فرق بينه وبين الناصبي[(١)]، وبعبارة أخرى: إن الأمر بالمسح لا ريب في كونه للاستحباب، فكذا الأمر بالغسل، وإمّا لكون غالب[(٢)] حالات المصافحة خالية من الرطوبة المسرية، فتكون الرواية محمولة على الاستحباب تنزهًا.

٣ ـ دليل الطهارة/السيرة التاريخية

من المعلوم أنّ النواصب مثلوا جماعة معروفة منذ عهد علي عليه السلام وما بعده، وكانوا يختلطون بسائر المسلمين، وبينهم صلات عائلية مختلفة، وكانوا يدخلون المساجد ويستخدمون مياهها للوضوء، ومع ذلك فإنّه لم يرد عن الإمام علي عليه السلام ما يدل على نجاستهم واجتناب ما ساوروه ومسوه برطوبة مسرية، بل جرت السيرة على التعامل معهم معاملة المسلمين. وقد اعترف بذلك وتنبه إليه غير واحد من الفقهاء وعلى رأسهم الشيخ الأنصاري، قال مستشكلًا على الحكم بالنجاسة: «الظاهر من الأخبار والتواريخ أنّ كثيرًا من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والكائنين في زمن الأمير عليه السلام وأصحاب الجمل وصفّين، بل كافّة أهل الشام، بل وكثيرًا من أهل الحرمين كانوا في أشدّ العداوة لأهل البيت عليهم السلام.. والحاصل: أنّ المخالطة معهم كان كمخالطة أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم مع العامّة»[(٣)].

=ج٢، ص٤١٤، وقال السيد الخوئي تعليقًا على الخبر: «المحمول على الاستحباب لعدم سراية النجس مع الجفاف كما هو مفروض الرواية»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٤، ص٢٤٨.

(١) تنقيح مباني العروة الوثقى، ج٣، ص٤١٩.

(٢) قال السيد الخوئي: «إنّ الغالب في المصافحات يبوسة اليد فحمل الرواية على صورة رطوبتها حمل لها على مورد نادر، فلا مناص من حملها على الاستحباب بهاتين القرينتين»، ونحوه ما ذكره الشهيد الصدر، راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٣٠٨.

(٣) موسوعة الشيخ الأنصاري، ج٥، ص١٤٨.

وقد شكّلت هذه السيرة تحديًا أمام الفقهاء الذين حكموا بنجاسة الناصبي، فلم يسعهم التشكيك بقيامها، وإنما لجأوا إلى محاولة توجيهها، وذلك إمّا بحمل سكوتهم عليهم السلام على التقية، وهو في غاية الضعف، كما قال المحقق الهمداني[١]، وإمّا بتوجيه آخر ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: «إنّ الحكم بنجاسة الناصب يمكن أن يكون قد انتشر في زمان الصادقَين عليهما السلام، إذْ كثيرٌ من الأحكام كان مخفيًّا قبل زمانهما، كما يظهر من الأخبار وكلمات بعض الأخيار»[٢]، وتبعه على هذا التوجيه المحقق الهمداني[٣] والسيد الخوئي، قال الأخير رحمه الله بعد نقل مضمون كلام الشيخ الأنصاري[٤]: «وتوضيحه: أنّ النواصب إنما كثروا من عهد معاوية إلى عصر العباسيين، لأنّ الناس مجبولون على دين ملوكهم والمرؤوس يتقرّب

(١) مصباح الفقيه، ج٧، ص٢٨٩.

(٢) انظر: موسوعة الشيخ الأنصاري، ج٥، ص١٤٨.

(٣) قال: «والأولى في الجواب ما نبّه عليه شيخنا المرتضى رحمه الله من أنّ أغلب الأحكام الشرعيّة انتشرت في عصر الصادقين عليهما السلام، فلا مانع من أن يكون كفر النواصب منها، فأصحاب الأئمّة عليهم السلام الذين كانوا يخالطون النواصب في دولة بني أميّة ـ لعنهم الله ـ لم يكونوا يعلمون هذا الحكم. وأمّا الأئمّة عليهم السلام فلم يُعلم معاشرتهم مع النواصب والخوارج في غير مقام التقيّة»، مصباح الفقيه ج٧ ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٤) قال السيد: «ودعوى: أن الحكم بنجاسة الناصب بعيد لكثرة النصب في دولة بني أُمية ومساورة الأئمة عليهم السلام وأصحابهم مع النّصاب، حيث كانوا يدخلون بيوتهم كما أنّهم كانوا يدخلون على الأئمة عليهم السلام ومع ذلك لم يرد شيء من رواياتنا ما يدل على لزوم التجنب عن مساورتهم ولا أن الأئمة اجتنبوا عنهم بأنفسهم، فهذا كاشف قطعي عن عدم نجاسة الناصب، لأنّه لولا ذلك لأشاروا عليهم السلام بذلك وبيّنوا نجاسة الناصب ولو لأصحابهم، وقد عرفت أنّه لا عين ولا أثر منه في شيء من رواياتنا. مدفوعة: بما نبّه عليه شيخنا الأنصاري (قدس سره)، وحاصله: أنّ انتشار أغلب الأحكام إنما كان في عصر الصادقين عليهما السلام فمن الجائز أن يكون كفر النواصب أيضًا منتشرًا في عصرهما عليهما السلام، فمخالطة أصحاب الأئمة معهم في دولة بني أُميّة إنما كانت من جهة عدم علمهم بنجاسة الناصب في ذلك الزمان»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٧٠.

إلى رئيسه بما يحبّه الرئيس، وكان معاوية يسب أمير المؤمنين عليه السلام علنًا ويعلن عداوته له جهرًا، ولأجله كثر النواصب في زمانه إلى عصر العباسيين. ولا يبعد أنّهم عليهم السلام لم يبيّنوا نجاسة الناصب في ذلك العصر مراعاة لعدم تضيق الأمر على شيعتهم، فإنّ نجاسة الناصب كانت توقعهم في حرج شديد لكثرة مساورتهم ومخالطتهم معه، أو من جهة مراعاة الخوف والتقية، فإنّهم كانوا جماعة كثيرين، ومن هنا أخّروا بيانها إلى عصر العباسيين حيث إنّهم كانوا يوالون الأئمة عليهم السلام ظاهرًا ولا سيما المأمون ولم ينصب العداوة لأهل البيت إلّا قليل»[(١)].

هذا وقد ذكرنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي جوابين على هذا الكلام، وهما:

الجواب الأول: إنّ هذا الجواب مبني على أنّ الأئمة المتأخرين بينوا الحكم بكفر الناصب ونجاسته، وتبريرًا لعدم بيانه على ألسنة الأئمة المتقدمين عليهم السلام الذين ابتلوا هم وأصحابهم بالنواصب تمّ طرح هذا التوجيه حول سرّ تأخيره، لكنّك قد عرفت أنّ بيانه من الأئمة عليهم السلام المتأخرين هو أول الكلام، فلم يتم لنا دليل معتبر على أنّهم حكموا بنجاسة الناصب.

على أنّ الروايات المتقدمة لا تصلح لرفع اليد عن هذه السيرة القطعية المتعاقبة زمنًا طويلًا، لأنها أخبار لا تخلو من ضعف في سندها أو دلالتها، والنهي عن السيرة لا بدّ أن يتناسب وانتشار السيرة، وليس النهي عنها بصفتها سلوكًا عامًا كالنهي عن سوك فرد فردي بحيث يمكن أن يقتصر فيه على صدور موقف واحد من أحد الأئمة عليهم السلام، بل هو يفرض صدور أكثر من موقف ومن أكثر من إمام عليه السلام، ما يعني وجود أخبار كثيرة ومستفيضة تنص على النجاسة، وهذا ما لم نجده. على أنّ الجواب يفترض أن حكم النجاسة صدر عن الأئمة عليهم السلام في زمن بني العباس، وهذا لا دليل عليه، فبيان حكم

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣، ص٧١.

النجاسة صدر عن الإمام الصادق عليه السلام وهو ممن عاصر الدولتين، فلعل ذلك صدر عنه في زمن الأمويين.

الجواب الثاني: إن كان مقصود الأعلام (الأنصاري والهمداني والخوئي) بتأخر الحكم، إلى زمن الصادقين عليهما السلام أن الحكم كان قد بُلِّغ لكن لم يكن الناس عالمين به، وهذا ما يحتمله قويًا كلام الهمداني، فلا ندري سبب عدم وصول هذا الحكم إلى الناس، فالأئمة عليهم السلام إذا كانوا قد بلّغوه بالطريقة المطلوبة التي تقام بها الحجة على الناس فمن المفروض أن يصل، فلماذا لم يطلع عليه الناس؟! ولا سيّما إذا كان صادرًا عن أمير المؤمنين عليه السلام فإنّ مواقفه وآراءه وكلماته نُقلت وانتشرت وملأت الخافقين، فلمَ لم يصل أو ينتشر رأيه بكفر الخوارج؟! ثمّ لماذا لم يشر الصادقان عليهما السلام فيما روي عنهما في كفر النواصب (على فرض صحته) إلى أنّ هذا الحكم هو مما قاله علي عليه السلام كما هي عادتهم في مثل هذه الحالات؟! وأما إذا كان مقصودهم أنّ الحكم لم يكن قد انتشر لعدم تبليغهم له أصلًا وإنّما أُخِّر تبليغه إلى زمن الصادقين عليهما السلام[1]، وهذا يحتمله كلام الشيخ الأنصاري، وهذا ما طرحه السيد الخوئي رحمه الله، ويبدو أنّ هذا ما فهمه من كلام الشيخ، فتعليقنا على ذلك أنّ التأخير يحتاج إلى حكمة، وليست حكمة التأخير التي أشار إليها السيد الخوئي بمقنعة، فإذا كان النواصب في زمن الأمويين أكثريّة وفي زمن العباسيين قلّة قليلة فهذا يستدعي بيان أحكامهم، ومنها النجاسة في الزمن الذين كانوا فيها يمثلون ظاهرة، وليس في الزمن الذي انقرضوا فيه وأصبح الابتلاء بهم نادرًا للغاية، وأما التقية والخوف على الشيعة، فهي

(١) وتأخير تبليغ الحكم لا يعني ـ بنظرهم ـ تأخر تشريعه، ليتنافي ذلك ما ثبت من اكتمال الشريعة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنه لا تشريع بعده، فالحكم قد يكون مشرعًا في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولكن لم يبلغ إلى الأمة إلّا في زمن متأخر، وعلى يد الأئمة عليهم السلام. وهذا الكلام لنا فيه بحث تفصيلي مذكور في كتاب: أبعاد الشخصية النبوية فليراجع.

مما لا وجه لها في زمن أمير المؤمنين عليه السلام، فهو قد حاربهم حتى قضى على قوتهم ولم يكن في موضع الضعف، والإمام عليه السلام كان له مصلحة في إظهار نجاستهم، وكفرهم ـ لو كانوا كفارًا ـ لأنّ ذلك يصلح مبررًا لحربه لهم. وإذا كان الأمر في زمن الإمام الحسن عليه السلام وما تلاه قد اختلف وأصبح معاوية وخطّه هو السائد، فهذا يقتضي التقيّة في إعلان كفر النواصب الذين هم من أتباع معاوية، لكنْ لماذا لم يتم بيان كفر الخوارج وفيهم من ينطبق عليهم عنوان النواصب، وكانوا من أعداء سلطة معاوية بل حاولوا قتله ففشلوا؟! وأمّا الحرج فهو إنما يكون في النجاسة لا في غيرها من أحكام الناصب، وربما يقال: إنّ الحرج لا يمنع من تبليغ أصل الحكم، وإنما يمنع من العمل به، فليبيّنْ أصل الحكم، ثم يقال برفعه لمن يكون أخذه به حرجيًا.

على أنّ دعواه أن الأمر في زمن العباسيين تغير وأنهم كانوا يوالون الأئمة عليهم السلام فهو أيضًا غير دقيق، فما تعرض له الأئمة عليهم السلام في الزمن العباسي إن لم يكن قد فاق ما تعرضوا له في الزمن الأموي، فهو لا يقل عنه، قال الشاعر:

والله ما فعلت أمية فيهم   معشار ما فعلت بنو العباس

وقال الأمير أبو فراس الحارث الحمداني:

ما نال منهم بنو حرب وإن عظمت   تلك الجرائم إلّا دون نيلكم

وقال الشريف الرضي رضي الله عنه:

ألا ليس فعل الأولين وإن علا   على قبح فعل الآخرين بزائد[1]

وقال آخر:

يا ليت جور بني مروان دام لنا   وليت عدل بني العباس في النار

(١) راجع أعيان الشيعة، ج١، ص٢٨.

ولما هدم المتوكل قبر الحسين عليه السلام قال الشاعر البسامي (ابن بسام) أبياتًا منها:

بالله إن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما
فلقد أتاه بنو أبيه بمثله هذا لعمرك قبره مهدوما
أسفوا على أن لا يكونوا شاركوا في قتله فتتبعوه رميمًا[1]

يقول الذهبي: «وكان المتوكل فيه نصب وانحراف، فهدم هذا المكان وما حوله من الدور، وأمر أن يزرع، ومنع الناس من انتيابه»[2].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٢، ص٥٤.
(٢) سير أعلام النبلاء، ج١٢، ص٣٥.

الباب الثاني

أحكام العلاقات الاجتماعية مع الآخر

١ ـ أحكام التعامل مع الآخر في المجالس والطرقات

أولًا: التصدر في المجالس

ثانيًا: التضييق عليه في الطريق

٢ ـ السلام على غير المسلم ومصافحته والقيام له

أولًا: حكم السلام عليهم

ثانيًا: حكم ردّ السلام عليهم

ثالثًا: مصافحة غير المسلم

رابعًا: القيام له

٣ ـ في الهدايا والصدقات

أولًا: التهادي معه/إهداؤه وقبول هديته

ثانيًا: الصدقة على الفقير غير المسلم

٤ ـ مشاركتهم في الأفراح والأتراح

أولًا: تهنئة غير المسلمين في أفراحهم ومناسباتهم

ثانيًا: حكم تعزيتهم

ثالثًا: حضور جنازة غير المسلمين وحضورهم في جنائزنا

رابعًا: إبداء الشماتة بالآخر

٥ ـ الاستغفار لغير المسلم والدعاء له وعليه

أولًا: الاستغفار لغير المسلم

ثانيًا: الدعاء عليه

ثالثًا: الدعاء له

٦ ـ الصداقة وعلاقات الجوار والأرحام

أولًا: الصداقة معهم: حكمها وحدودها

ثانيًا: علاقات الجوار والأرحام

٧ ـ التخاطب مع غير المسلم

أولًا: الخاطب التكريمي/التكنية

ثانيًا: الخطاب التكريمي/المدح

ثالثًا: الخطاب التحقيري/السب

من المعلوم أنّ المسلم في كثير من البلدان لا يعيش حياته في بيئة معزولة عن الآخر الديني أو اللاديني، وطبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية تفرض عليه الاختلاط بالآخر في الأحياء والأسواق والنوادي العامة وغيرها، وهذا الأمر كان موجودًا منذ صدر الإسلام، وهو مستمر إلى يومنا هذا، وإذا كانت الظروف التاريخية جعلت الآخرين يعيشون ـ في كثير من الأحيان ـ في مدن أو قرى أو أحياء خاصة، بيد أنّ ذلك لم يقطع الصلات والعلاقات فيما بينهم وبين المسلمين، وفي زماننا هذا زاد احتكاك المسلم بالآخر، فإنّ المسلم حتى لو كان من بلاد إسلامية بحتة، فإنّ ظروف الحياة فرضت عليه الاحتكاك مع غير المسلمين، إما في بلاده، نتيجة زيارة هؤلاء لهذا البلد في مهمة أو عمل أو سياحة، أو زيارته هو إلى البلدان غير الإسلامية أو إقامته فيها لأكثر من غرض.

وهذه العلاقات الاجتماعية تستدعي وجود أحكام شرعية تنظمها وتبيّن أحكامها وحدودها وضوابطها، وفي تقديرنا فإنّ التصوّر العام الذي يستخلصه الفقيه من النصوص والأدلة الشرعية أنّ التشريع الإسلامي تعامل بإيجابية مع الأمر، ولم يسد الأبواب أمام حالات التواصل مع الآخر، كما أوضحنا ذلك في التمهيد. هذا ولكن الكثير من الفتاوى الفقهية التي تواجهنا في كتب الفقهاء المسلمين نجدها داعية إلى التشدد مع الآخر، وإلى نوع من الحصار والإذلال له، وسوف نعرض هذه الفتاوى تباعًا ونقيمها ونلاحظ مستنداتها في المحاور الآتية.

محل الكلام

وطبيعي أننا نتكلم هنا عن الآخر الذي لا نكون معه في حالة حرب، وإنما ينظم علاقاتنا به عقد أو عهد معين، كما هو الحال في الآخر الذي يعيش في البلاد المصنفة أنّها بلاد إسلامية أكان من أهلها كما في بعض الجماعات الدينيّة التي تعيش داخل الدولة الإسلامية ضمن عقد ذمة أو غيره، أو من غير أهلها كالعمال أو السياح أو المندوبين السياسيين أو غيرهم ممن يدخلون بإجازات عمل وإقامة ولا يعملون على الإضرار بالمسلمين أو التجسس عليهم، أو الآخر الذي يتعايش مع المسلمين في البلاد المتنوعة دينيًا ويجتمع أهلها على نظام تعاقدي تعاهدي يحفظ السلم الأهلي (كلبنان مثلًا)، أو الآخر الذي يعيش المسلم في بلاده كما لو دخلها سائحًا أو مهاجرًا وطلب اللجوء فيها، أو لاجئًا.. وبكلمة مختصرة محل الكلام هنا في حكم المسالمين وغير المحاربين فعلًا، أمّا تحديد الكلام فيمن هو المحارب فهذا ما سوف نبحثه عند الحديث عمّن هو الآخر.

المحور الأول
أحكام التعامل مع الآخر في المجالس والطرقات

إنّ التلاقي مع الناس في الطرقات والأسواق ومجالستهم في البيوت أو في النوادي والمراكز العامة أو الخاصة هي من الأمور التي تفرضها طبيعة الحياة الاجتماعية وما تقتضيه من مجاملات، وقد جعل الإسلام لذلك كله آدابًا خاصة[1]، وهذه الآداب في معظمها تمثّل تعاليم عامة وموضوعها الإنسان، فلا فرق فيها بين إنسان وآخر، ويمكن القول: إنّ العنوان العام الذي يجمع ذلك كلّه هو عنوان حسن المعاملة والمعاشرة والمخالطة مع الآخر، مما ورد في النصوص المختلفة، ففي معتبرة إسحاق بن عمار، قال: قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «يا إسحاق، صانع المنافق بلسانك، وأخلص ودّك للمؤمن، وإن جالسك يهودي فأحسن مجالسته»[2].

وقد ورد في الخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام: «خَالِطُوا النَّاسَ مُخَالَطَةً إِنْ مِتُّمْ مَعَهَا بَكَوْا عَلَيْكُمْ، وإِنْ عِشْتُمْ حَنُّوا إِلَيْكُمْ»[3]. إلى غير ذلك من النصوص التي سنذكرها فيما يأتي.

ولكن قد تعترضنا بعض النصوص أو الفتاوى التي تخرج عن هذا

---

(١) ومن هذه الآداب ما أشار إليه القرآن الكريم من استحباب إفساح المجال للآخر، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [المجادلة: ١١].

(٢) الأمالي للصدوق، ص٧٢٧، ومن لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٤٠٤.

(٣) نهج البلاغة، ج٤، ص٤.

السياق، وتدعو إلى عدم احترام الآخر أو إلى التضييق عليه، ما يفرض على الفقيه أن يواكبها بإبداء الرأي فيها، وملاحظة مداركها:

أولًا: التصدر في المجالس

أفتى غير واحد من الفقهاء بأنّ أهل الكتاب ينبغي عدم تصديرهم في المجالس، والفتوى بذلك موجودة في باب القضاء أيضًا بل ذاك هو الأصل، ومن هنا سنبحث المسألة على الصعيدين المذكورين، أعني حكم تصدرهم في المجالس بشكل عام، وحكم جلوسهم مع المسلم في مجالس القضاء بشكل خاص:

١ ـ أقوال الفقهاء

قال في الشرح الكبير: «يمنعون التصدير في المجالس»(١). وقال في المغني: «ولا يجوز تصديرهم في المجالس»(٢).

ونقل النووي في المجموع عن الحنابلة أنّهم كرهوا القيام لهم وتصديرهم في المجالس(٣).

وقال العلامة الحلي: «لا ينبغي تصدير أهل الذمّة في المجالس..»(٤).

هذا بالنسبة للمجالس بشكل عام.

وأما في مجلس القضاء، فقد انتشرت بينهم الفتوى بأن يكون مجلس المسلم أرفع من مجلس الذمي، قال الشربيني (٩٧٧هـ): «والصحيح جواز رفع مسلم على ذمي في المجلس، كأن يجلس المسلم أقرب إليه (أي

---

(١) الشرح الكبير، ج١٠، ص٦١٨.

(٢) المغني، ج١٠، ص٦٢٥.

(٣) المجموع، ج١٩، ص٤١٥.

(٤) إرشاد الأذهان، ج٢، ص٢١٦، وتحرير الأحكام، ج٢، ص٢١٦، وتذكرة الفقهاء، ج٨، ص٣٤٧، ومنتهى المطلب، ج٢، ص٩٧٣، (طبعة حجرية).

القاضي) من الذمي... وأصلها أن يجري ذلك في سائر وجوه الإكرام، حتى في التقديم في الدعوى كما بحثه بعضهم»[(١)].

وقال الشافعي الصغير (١٠٠٤هـ) في نهاية المحتاج: «والأصح رفع مسلم على ذمي فيه أي المجلس وجوبًا كما قاله الماوردي واعتمده الزركشي كالبارزي، وأفتى به الوالد رحمه الله تعالى، ولا ينافيه تعبير من عبر بالجواز، لأنّه بعد منع يصدق بالواجب، كما هي القاعدة الأكثرية، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. وفي مخاصمة علي كرم الله وجهه ليهودي في درع بين يدي نائبه شريح أنّه قال لما ارتفع على الذمي: لو كان خصمي مسلمًا لقعدت بين يديك، ولكنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تساووهم في المجالس»، وقضية كلام الرافعي رَحِمَهُ اللهُ إيثار المسلم في سائر وجوه الإكرام، أي حتى في التقديم بالدعوى كما بحثه بعضهم، وهو ظاهر إن قلّت الخصوم المسلمون، وإلّا فالظاهر خلافه لكثرة ضرر التأخير، ومقابل الأصح يسوي بينهما لعموم الأمر بالتسوية»[(٢)].

وأفتى بذلك الشيخ الطوسي، كما سيأتي في كلامه، وتبعه ابن حمزة في الوسيلة، قال إذا اختلف المتخاصمان في الدين: «يرفع المسلم عليه»[(٣)].

وقال العلامة: «وله أنْ يرفع المسلم على الذمي في المجلس، فيجلس المسلم أعلى من الذمي، ويجوز أن يكون المسلم قاعدًا والذمي قائمًا»[(٤)]. وتبعه الشهيد الأول في اللمعة[(٥)]، وقال الشهيد الثاني في شرحها أعني الروضة البهية: «(و) لو كان أحدهما مسلمًا والآخر كافرًا كان (له أن يرفع

(١) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج٢، ص٢٦٦.
(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٨، ص٢٦١.
(٣) الوسيلة، ص٢١٦.
(٤) قواعد الأحكام، ج٣، ص٤٢٨.
(٥) اللمعة الدمشقية، ص٧٩.

المسلم على الكافر في المجلس) رفعا صوريًا، أو معنويًا كقربه إلى القاضي أو على يمينه كما جلس علي عليه السلام بجنب شريح في خصومة له مع يهودي، (وأن يجلس المسلم مع قيام الكافر)»[١]. وذكر نحوه في المسالك[٢].

وقال المحقق الأردبيلي: «وتجويز تفضيل المسلم على الكافر، بل ينبغي ذلك، مثل أن يكون الكافر قائمًا والمسلم جالسًا، ليتميز المسلم عن الكافر، ولكنْ لا يجوز العدول عن الحق في المسألة والحكم»[٣].

وقال الفاضل الهندي: «(و) لا يجب التسوية ولا يستحبّ مع الاختلاف في الإسلام والكفر بل (له أن يرفع المسلم على الذمّي في المجلس، فيجلس المسلم أعلى من الذمّي، ويجوز أن يكون المسلم قاعدًا والذمّي قائمًا) تعظيمًا للإسلام، وقد روي أنّ عليًّا عليه السلام..»[٤].

وتجدر الإشارة إلى أنّ المتسالم عليه بين فقهاء المسلمين قاطبة وجوب العدل بين المتخاصمين، وهذا أمر لا شك فيه، حتى لو اختلفا في الدين، ولا يجوز الجور على أحد وإن كان كافرًا، كما نصّ عليه الأردبيلي في كلامه الآنف، وإنّما الكلام في التسوية بين المتخاصمين في وجوه الإكرام، كالنظر، أو المساواة في المجلس، أو نحو ذلك ما لا يخلّ بالحكم العادل، وقد اختلفوا[٥] في حكم التسوية، فقال بعضهم بالوجوب، وقال بعض بالاستحباب، ويستفاد من بعضهم جواز ذلك، هذا إذا كانا مسلمين، وأمّا إذا كان أحدهما مسلمًا والآخر كافرًا فهنا قال بعض الفقهاء بعدم لزوم التسوية، بل وعدم استحبابها، هذا ولكنّ الشيخ الأنصاري بعد أن ذهب إلى

---

(١) الروضة البهية، ج٣، ص٧٣.
(٢) مسالك الأفهام، ج١٣، ص٤٢٨.
(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج١٢، ص٥٣.
(٤) كشف اللثام، ج١٠، ص٤٧.
(٥) راجع القضاء والشهادات للشيخ الأنصاري، ص١١٢ وما بعدها.

عدم وجوبها في المجلس، قال: «إلا أن الحكم بالاستحباب لا يخلو من وجه، لرفع التهمة»[١].

٢ ـ أدلة القول بعدم تسويتهم مع المسلمين

وهذه الفتوى في بابيها، أعني في حكم تصدرهم في مجلس القضاء وفي المجالس عامة، لها أكثر من مستند في كلماتهم وقد تذكر بعض المستندات الخاصة بأحد البابين المذكورين، وإليك التفصيل:

المستند الأول: ما روي عن علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «لا تساووهم في المجالس».

وقد استند إليها معظم الفقهاء[٢]. وبحثنا لهذه الرواية سيكون في النقاط التالية:

أ ـ في المصادر الشيعية

لم نعثر على الرواية ـ على أهمية ما تضمنته من فقرات تتصل بالعلاقة مع الآخر مما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ في كتب الحديث الشيعية، بما فيها كتابا الشيخ الطوسي المعدّان لنقل أخبار الفقه، وهما التهذيب والاستبصار، وإنما ذكرها الشيخ مرسلة في كتابه الفقهي «المبسوط» في مبحث القضاء، لكون ذلك موردها، قال: «وأما موضع الجلوس، فإنه يجلسهما (أي المتخاصمين) بين يديه ولا يكون أحدهما أقرب إليه من الآخر، روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى أن يجلس الخصمان بين يدي القاضي. هذا كله إذا استويا في الدين، مسلمين أو مشركين، فأمّا أن يكون أحدهما مسلمًا

---

(١) القضاء والشهادات للشيخ الأنصاري، ص١١٥.

(٢) المجموع للنووي، ج٢٠، ص١٥٢، الإقناع للشربيني، ج٢، ص٢٦٥، ومغني المحتاج له، ج٤، ص٤٠٠، وإعانة الطالبين، ج٤، ص٢٥٩، والمغني، ج١١، ص٤٤٤، إلى غيرها، هذا عند السنة وكذلك عند الشيعة استدل به كثير من الفقهاء، راجع: المبسوط للطوسي، ج٨، ص١٥٠. كفاية الأحكام للسبزواري، ج٢، ص٦٨٢. وغيرها..

والآخر مشركًا، قال بعضهم: يرفع المسلم على المشرك في المكان، لما روي أنّ عليا عليه السلام رأى درعًا مع يهودي فعرفها، وقال: هذه درعي ضاعت مني يوم الجمل، فقال اليهودي: درعي ومالي وفي يدي، فترافعا إلى شريح وكان قاضي علي عليه السلام، فلما دخلا عليه قام شريح من موضعه وجلس عليٌ في موضعه، وجلس شريح واليهودي بين يديه، فقال علي عليه السلام: لولا أنّه ذمي لجلست معه بين يديك، غير أنّي سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «لا تساووهم في المجالس». وهذا هو الأولى»[١].

ثم ترددت هذه الرواية بعد الشيخ في بعض الكتب، مرسلة، فنقلها الراوندي في الدعوات[٢]، وابن إدريس في السرائر[٣].

واللافت أننا كما لم نجد الرواية في الكتب الحديثية، فإننا لم نجد الفتوى بها في الكتب الفقهية الأصلية التي تعتمد نصوص الأخبار، وإنما انتشرت في الكتب الفقهية التفريعية، كما أنّ اللافت أنّ أصحاب الكتب الحديثية المتأخرة كصاحبي الوسائل والبحار لم ينقلاها حتى عن المبسوط، نعم نقلها في «البحار» عن دعوات الراوندي، ولذا يمكن ترجيح أن يكون مصدرها هو بعض كتب السنة، لكونها مروية عندهم كما سنرى.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مضمون رواية المبسوط اشتهر على الألسن ويردده الكثير من الوعاظ والخطباء[٤] بصيغة أخرى، لا تتضمن أبدًا رفض جلوس الإمام عليه السلام مع الخصم أمام القاضي، بل فيها أنّ الإمام عليه السلام عتب

(١) المبسوط، ج٨، ص١٤٩.

(٢) قال الراوندي: «قال عليه السلام: في أهل الذمة: «لا تساووهم في المجالس، ولا تعودوا مريضهم، ولا تشيعوا جنائزهم: واضطروهم إلى أضيق الطريق، فإن سبوكم فاضربوهم، وإن ضربوكم فاقتلوهم»، الدعوات، ص٢٢٧..

(٣) السرائر، ج١، ص٤٧٥.

(٤) انظر: النص على أمير المؤمنين عليه السلام للسيد علي عاشور، ص٢٦٦.

على شريح وأدانه لكونه لم يساوِ بينه وبين اليهودي، وذلك عندما كناه بإمرة المؤمنين ولم يكنِّ اليهودي، ولكن هذا المعنى لا وجود له أصلًا فيما بأيدينا من الروايات.

ب ـ في المصادر السنية

وعند السنة لم ترد الرواية في المصادر الحديثيّة المعتبرة والأساسية، وإنما رواها البيهقي في السنن، وأشار أصحاب الرجال إلى ضعف رواتها، ووجدناها أيضًا في الغارات للثقفي، وإليك التفصيل:

أولًا: قال البيهقي: «أخبرنا أبو الحسن بن عبدان أنبأ أحمد بن عبيد ثنا أحمد بن علي الخزاز ثنا أسيد بن زيد الجمال ثنا عمرو بن شمر (ح وأخبرنا) أبو زكريا بن أبي إسحاق المزكى أنبأ أبو محمد ابن الخراساني ثنا محمد بن عبيد بن أبي هارون ثنا إبراهيم بن حبيب ثنا عمرو بن شمر عن جابر عن الشعبي قال: خرج علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى السوق فإذا هو بنصراني يبيع درعًا، قال: فعرف علي رضي الله عنه الدرع، فقال: هذه درعي، بيني وبينك قاضي المسلمين، قال: وكان قاضي المسلمين شريح، كان علي رضي الله عنه استقضاه، قال: فلما رأى شريح أمير المؤمنين قام من مجلس القضاء وأجلس عليًا رضي الله عنه في مجلسه، وجلس شريح قدامه إلى جنب النصراني، فقال له علي رضي الله عنه: أما يا شريح لو كان خصمي مسلمًا لقعدت معه مجلس الخصم، ولكني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تصافحوهم، ولا تبدؤهم بالسلام ولا تعودوا مرضاهم ولا تصلّوا عليهم والجؤهم إلى مضايق الطريق وصغروهم كما صغرهم الله». اقضِ بيني وبينه يا شريح. فقال شريح: [ما] تقول يا أمير المؤمنين. قال: فقال علي رضي الله عنه: هذه درعي ذهبت مني منذ زمان. قال: فقال شريح: ما تقول يا نصراني، قال: فقال النصراني: ما أكذِّبُ أمير المؤمنين، الدرع هي درعي، قال: فقال شريح: ما أرى أنْ تخرج من يده، فهل من بينة؟ فقال علي رضي الله عنه: صدق شريح، قال: فقال

النصراني: أما أنا أشهد أنّ هذه أحكام الأنبياء! أمير المؤمنين يجيء إلى قاضيه، وقاضيه يقضي عليه! هي والله يا أمير المؤمنين درعك أبتعتك[١] من الجيش وقد زالت عن جملك الأورق فأخذتها، فإنيّ أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله، قال: فقال علي رضي الله عنه: أما إذا أسلمت فهي لك وحمله على فرس عتيق، قال: فقال الشعبي: لقد رأيته يقاتل المشركين».

وأضاف البيهقي: «هذا لفظ حديث أبي زكريا، وفي رواية ابن عبدان: قال: يا شريح لولا أنّ خصمي نصراني لجثيت بين يديك. وقال في آخره: قال: فوهبها علي رضي الله عنه له، وفرض له ألفين، وأصيب معه يوم صفين. والباقي بمعناه (وروى) من وجه آخر أيضًا ضعيف عن الأعمش عن إبراهيم التيمي»[٢].

وفي السند الأول للبيهقي أسيد بن زيد الجمال، وقد «كذبه ابن معين وقال النسائي: متروك، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن حبان: يروي عن الثقات المناكير ويسرق الحديث»[٣]. ويرد في سنديه معًا عمرو بن شمر، وهو مضعف عند رجاليي الشيعة والسنة، أما عند السنة فقد ضعفوه بأبلغ كلمات التضعيف، من قبيل «زائغ كذاب»، «منكر الحديث»، «لا يكتب حديثه»، «ويروي الموضوعات عن الثقات»[٤]، وأما عند الشيعة فقد أوضح النجاشي ضعفه، فقال: «عمرو بن شمر أبو عبد الله الجعفي عربي، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ضعيف جدًا، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه، والأمر ملبس»[٥]. وقال في ترجمة

---

(١) وفي الغارات للثقفي: «انبعث الجيش وأنت منطلق إلى صفين فخرت من بعيرك الأورق»، الغارات، ١، ص١٢٥.

(٢) السنن الكبرى، ج١٠، ص١٣٦.

(٣) لسان الميزان، ج١، ص٢٥٧.

(٤) ميزان الاعتدال، ج٣، ٢٦٨.

(٥) رجال النجاشي، ص٢٨٧.

جابر بن يزيد الجعفي: «روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح، ومنخل بن جميل، ويوسف بن يعقوب. وكان في نفسه مختلطًا، وكان شيخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله ينشدنا أشعارًا كثيرة في معناه تدل على الاختلاط، ليس هذا موضعًا لذكرها، وقلّ ما يورد عنه شيء في الحلال والحرام»[1].

وما رواه الثقفي في الغارات ينتهي إلى عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن الشعبي، فيبتلي بالإشكال عينه.

ثانيًا: وروى الذهبي وغيره عن «أبي الأشعث العجلي، حدثنا حكيم بن خذام (حزام)، حدثنا الأعمش، عن إبراهيم التيمي، قال: عرف علي رضي الله عنه درعًا له مع يهودي، فقال: درعي سقطت مني يوم كذا. فقال اليهودي: درعي وفي يدي، بيني وبينك قاضي المسلمين. فلما رآه شريح قام له عن مجلسه وجلس عليٌ. ثم قال: لو كان خصمي مسلمًا جلست معه، ولكنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «لا تساووهم في المجالس، ولا تعودوا مرضاهم، واضطروهم إلى أضيق الطريق، فإنْ سبّوكم فاضربوهم، فإنْ ضربوكم فاقتلوهم». ثم قال: درعي. قال: صدقت يا أمير المؤمنين، ولكنْ بيِّنة، فدعا قنبرًا والحسن فشهدا له، فقال: أما مولاك فنعم. وأما شهادة ابنك فلا. فقال: أنشدك الله، أسمعت عمر يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة؟ قال: اللهم نعم. قال: فلا[2] تجيز شهادة الحسن! والله [لتخرجن] إلى بانقيا[3] فلتقضين بين

(١) رجال النجاشي، ص١٢٨.

(٢) يبدو أنّه قالها منكرًا.

(٣) ونقل عن نسخة: «والله لتأتين إلي بالقضاء»، وفي الأغاني: «فلتخرجن إلى بانقيا فلتقضينّ بين أهلها أربعين يومًا»، على النسخة الأخرى فإنّ بانقيا اسم بلد على الظاهر، قال في مجمع البحرين: «في الحديث بانقيا وهي القادسية وما والاها من أعمالها»، مجمع البحرين، ج٥، ص١٤١.

أهلها أربعين يومًا، ثم سلم الدرع إلى اليهودي. فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه، فقضى عليه، فرضي به، صدقت، إنّها لدرعك التقطتها، وأسلم، فقال علي: الدرع لك. وهذا الفرس لك، وفرض له، وقتل بصفين»[(١)].

ومشكلة هذا السند في حكيم بن خِذام، قال فيه الذهبي: «قال أبو حاتم: متروك الحديث. وقال البخاري: منكر الحديث، يرى القدر»[(٢)]. والظاهر أنّ هذا السند هو ما أشار البيهقي في آخر كلامه المتقدم إلى ضعفه.

وهكذا اتضح أنّ الرواية لا يمكن التعويل عليها سندًا، فلا هي مروية بأسانيد الثقات، ولا تضافر نقلها بشكل يبعث على الوثوق بصدورها، فقد عرفت أنّه لا وجود لها في مصادر الحديث الشيعية، وإنما رواها أهل السنة، وسندها عندهم ضعيف جدًا، وهذا ما اعترف به غير واحد من علمائهم. قال النووي في المجموع: «أثرُ تحاكم علي ويهودي إلى شريح أخرجه الحاكم في ترجمة أبي سمير، وقال: منكر، وأورده ابن الجوزي في العلل وقال: لا يصح، تفرد به أبو سمير وأخرجه البيهقي، وفيه عمرو بن شمر عن جابر الجعفي وهما ضعيفان، وقال ابن الصلاح لم أجد له إسنادًا، وقال ابن عسكر في الكلام على أحاديث المهذب: إسناده مجهول»[(٣)].

(١) ميزان الاعتدال، ج١، ص٥٨٥، ولسان الميزان، ج٢، ص٣٤٣، والأغاني لأبي الفرج، ج١٧، ص١٤١.

(٢) ميزان الاعتدال، ج١، ص٥٨٥، وتضعيفه يرد في كتب الجرح والتعديل السنية كافة.

(٣) المجموع، ج٢٠، ص١٤٣. وقال الألباني: «ضعيف، أخرجه أبو أحمد الحاكم في «الكنى»، لما في ترجمة أبي سمير عن الأعمش عن إبراهيم التيمي به مطولا وقال: «منكر». وأورده ابن الجوزي في «العلل» من هذا الوجه، وقال: «لا يصح، تفرد به أبو سمير». كذا في «التلخيص» (١٩٣/٤). قلت: وعلقه البيهقي في «السنن» (١٣٦/١٠) من هذا الوجه ولم يسق لفظه وقال: قلت: وله علتان: الأولى: الارسال فإن إبراهيم وهو ابن يزيد التيمي ثقة إلّا أنّه يرسل ويدلس. والأخرى: أبو سمير هذا واسمه حكيم بن حزم كما في «الكنى» للدولابي قال في «الميزان» قال أبو حاتم: «متروك الحديث. وقال البخاري: منكر الحديث». ثم=

ت ـ مضمون الرواية

أما من ناحية مضمون الرواية فهي واضحة في أنّه لا تسوية بينهم وبين المسلمين في المجالس، وهي مطلقة فتشمل مجالس القضاء، بل إن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام طبقها على مجلس القضاء، ولكن مع ذلك فيمكن أن تسجل عدة ملاحظات وترسم علامات استفهام على بعض مضامينها ما يزيدها وهنًا على وهن:

أولًا: ما تضمنته ـ بحسب نقل الذهبي ـ من تسويغ قتلهم في حال ضربوا أحدًا من المسلمين «فإن ضربوكم فاقتلوهم»، فإنّ الضرب لا يبرر القتل، وحرمة الدم محكمة ولا يرفع اليد عنها بمثل ذلك، كيف وهو مخالف لقانون: ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ و﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم﴾ [النحل: ١٢٦].

ثانيًا: ما نبه عليه بعض الفقهاء قال: «لو قبلنا عدم لزوم التسوية بين المسلم والذمّي في مجلس القضاء، فإنّه لا نقبل أن يجلس أحد الخصمين مكان القاضي ويجلس القاضي مع الخصم الآخر بين يدي المدّعي وإن كان هو أمير المؤمنين عليه السلام وخليفة المسلمين كما هو منقول في الرواية»(١)، وجلوسه مكان القاضي وإن لم يكن باطلًا بطلانًا مطلقًا، بيد أنّه مخالف لما هو معروف عقلائيًا أنّ من رسوم القضاء وآدابه أن يتميز القاضي على الخصمين، وهذا أمر يحرص عليه الإسلام في سياق حرصه على تحقيق العدالة شكلًا ومضمونًا.

=ساق له هذا الحديث. وله طريق أخرى أخرجها البيهقي عن عمرو بن شمر عن جابر عن الشعبي به نحوه. قلت: «وهذا إسناد واه جدا، عمرو وجابر وهو ابن يزيد الجعفي متروكان. وقال الحافظ: وهما ضعيفان(!)» وقال أبن الصلاح في الكلام على أحاديث (الوسيط): لم أجد له إسناد يثبت. وقال ابن عساكر في الكلام على أحاديث (المهذب): «إسناده مجهول»، إرواء الغليل، ج٨، ص٢٣٤.

(١) فقه القضاء، ج٢، ص١٢.

ثالثًا: إنّ ما ورد فيها من النهي عن عيادة مرضاهم، «ولا تعودوا مرضاهم»، معارض بما سيأتي من أنه ﷺ كان له جار يهودي فعاده مع أصحابه. وما روي عنه ﷺ أنّه «كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض فعاده ﷺ..»(١)، وكذلك هو معارض بما ورد من البرّ بهم والإحسان إليهم.

إلا أنْ ترفع المعارضة بأنّ ما روي من فعله ﷺ محتمل الخصوصية ولا إطلاق له ليعارض ما روي من قوله، وذلك لأن الرواية الأولى عن فعله تتضمن خصوصية كون اليهودي جارًا، والثانية تتضمن خصوصية كونه ممن كان يخدم النبي ﷺ، فهو ممن أحسن إليه ﷺ فرد عليه الإحسان بعيادته، على أنّ ظاهر الرواية الآتية في زيارة جاره اليهودي أنه ﷺ جاءه ليعرض عليه الإسلام.. هذا ناهيك عن أنّ الأخبار الواردة في عيادته للجار أو الخادم اليهودي ليست صحيحة من حيث السند.

وأما معارضة فقرة: «ولا تعودوا مرضاهم»، لما دلّ على استحباب البرّ بهم، فيمكن أن يعلّق عليه: إنّ ما دلّ على ترك العيادة ـ على فرض صحته ـ أخصّ من مطلقات البرّ بهم والإحسان إليهم، فلو كانت تلك المطلقات قابلة للتخصيص، فهي لا تنحصر بهذا الفرد وهو العيادة، بل يمكن تحققه بأمور أخرى. فعيادته هي بر به، ولكن عدم الزيارة لا يعني عدم امتثال الأمر بالإحسان إليه، لأنّ من الممكن تحقق ذلك بأمور أخرى.

رابعًا: يلاحظ وجود اختلاف بين الروايات الناقلة للقصة، ففي رواية سنن البيهقي أنّ الخصم يهودي وفي الأخرى أنّه نصراني. وفي رواية سنن البيهقي والغارات للثقفي أن عليًا هو الذي دعا خصمه للتقاضي عند شريح،

---

(١) وهذا نصه: «كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ، فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال: أطع أبا القاسم، فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار»، روته معظم كتب الحديث السنية، راجع: إرواء الغليل، ج٥، ص١١٣.

بينما في رواية الذهبي نجد أنّ اليهودي هو الذي دعاه للتقاضي عند شريح. وأيضًا في رواية الذهبي وردت فقرة: «لا تساووهم في المجالس»، بينما في البيهقي لم ترد هذه الفقرة، ما يعني أنّ الإمام عليه السلام برر عدم مساواته لخصمه غير المسلم بفقرة «وصغروهم كما صغرهم الله». وفي الأولى جاء أنّ النصراني أصيب يوم صفين، بينما في الثانية أن اليهودي قتل في صفين. وفي الأولى لم تتضمن شيئًا عن إشهاد قنبر والإمام الحسن عليه السلام ورفض شريح لشهادة الحسن عليه السلام وظاهرها أن ذلك لم يحصل، بخلاف صريح الثانية. وحيث إن الرواة متهمون بالكذب، فلا يسعنا التغاضي عن هذه الاختلافات، بل قد يصدق هنا القول المعروف: «لا حافظة لكذوب».

المستند الثاني: رواية «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»

وقد جاء الاستدلال بها في كلام الشافعي الصغير[(١)]، وأشار في الجواهر إليها، فقد استدل على عدم وجوب التسوية بين المسلم وغيره بالأصل «واختصاص النصوص الموجبة ـ ولو للتبادر ـ بغير الفرض المعلوم فيه شرف المسلم على غيره، لما فيه من صفة الإسلام الذي يعلو ولا يعلى عليه»[(٢)].

والتوسع في دراسة الرواية موكول إلى الباب المخصص لبحث القواعد الفقهية المتصلة بنظم العلاقة مع الآخر. ولكننا هنا وعلى سبيل الاختصار نقول: إنّ الرواية المشار إليها غير تامة ولا تصلح لإثبات المدعى:

أولًا: إنّ سندها ضعيف[(٣)]، لأنّها من المراسيل[(٤)]، وهي ليست صالحة للإثبات.

(١) نهاية المحتاج، ج٨، ص٢٦١.
(٢) جواهر الكلام، ج٤٠، ص١٤٣.
(٣) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣٧، ص٢٠١.
(٤) من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٣٤.

لكن ربما تبذل محاولة للتغلب على مشكلة الإرسال بأحد طريقين:

١ ـ أنّ الشيخ الصدوق نسب الحديث إلى النبيّ ﷺ جزمًا، «فهو من المراسيل المعتبرة»[١]. إنّ صاحب هذه المحاولة ينطلق من ضرورة التفريق بين نوعين من المراسيل الواردة عن الصدوق وأمثاله: أحدها: المراسيل الجزمية، وهذه تكون حجة، والثانية: المراسيل غير الجزميّة، وهذه لا تكون معتبرة.

ويلاحظ عليه: إنّ الأقوى في المقام أنّ المراسيل الجزميّة هي كغيرها، ليست حجة إلّا على من حصل له الجزم بصدورها، وهو الصدوق، فإنّ الجزم ربما استند فيه إلى اجتهاد وحدس معين، فلا يلزمنا اجتهاده. على أنّه لم يثبتْ أنّ الصدوق نفسه قصد التفريق بين الجزمي من المراسيل وغير الجزمي، فهو قد اعتمد على كل ما رواه في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، وجعله حجة فيما بينه وبين الله تعالى، كما ورد في مقدمة كتابه[٢].

٢ ـ إنّ الرواية مرويّة من طرق السّنة أيضًا، ما يبعث على الوثوق بصدور الخبر.

ويلاحظ عليه: أنّ ذلك لا يكفي لحصول الوثوق بصدورها، لأنها مروية في البخاري في حديث لابن عباس، وهو قد رواها دون أن يعيّن القائل، فيحتمل أنّه من كلام ابن عباس نفسه[٣]، أجل، قد رواها غيره عن

(١) كتاب البيع، ج٢، ص٧٢٦.

(٢) قال: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنّه حجة فيما بيني وبين ربي ـ تقدس ذكره وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع»، من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٣.

(٣) فقد جاء فيه: «كان ابن عباس رضي الله عنهما مع أمه من المستضعفين ولم يكن مع أبيه على دين قومه وقال: «الإسلام يعلو ولا يعلى»، البخاري، ج٢، ص٦٩. وهذا ما ذكره غير واحد من شراح صحيح البخاري، انظر: عمدة القاري، ج٨، ص١٦٩.

رسول الله ﷺ(١). وكيف كان فلا يمكننا الوثوق بالسند(٢)، ولا سيما مع احتمال أنّ ما رواه الصدوق ناظر إلى المصدر السني، أو مأخوذ منه، وهذا له نظائر.

ثانيًا: إنّ دلالة الخبر على المدعى غير تامة، لأنّ المقصود بعلو الإسلام هو علّوه في منطقه وحججه واستقامة براهينه، كما رجّح جمع من الفقهاء الأعلام(٣)، وليس المقصود «أنّ المسلمين يعلون على غيرهم»(٤) في البناء أو غيره. ويؤيّد ذلك ما جاء في مناسبة صدور هذا الكلام عنه ﷺ، والمناسبة هي مجيء أبي سفيان وعائذ بن عمرو إليه ﷺ يوم فتح مكة(٥)، فقد كان ذلك تعبيرًا عن عزة الإسلام واقتداره.

أجل، حُكي عن ابن عباس أنّه استفاد من الحديث حُكمًا شرعيًّا، فقد روى عنه عكرمة: «إذا أسلمت اليهوديّة أو النصرانيّة تحت اليهودي أو

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي، ج٦، ص٢٠٥.

(٢) وقد نبه إلى ذلك المحقق القمي في جامع الشتات، ج١، ص٣٨٤.

(٣) قال المحقق العراقي: «وعمدة الوجه فيه الإجماعات المتكررة في كلماتهم، وإلَّا فقوله: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» محمول على العلو شرفًا ومعنى، لا العلو في المحسوسات الخارجية. ولعل فهم الأصحاب منه في مورد البحث قرينة معهودية أمثال هذا المعنى منه، وإلَّا فهو بظاهر إطلاقه منظور فيه، كما لا يخفى»، شرح تبصرة المتعلمين، ج٤، ص٣٧٥. أقول: فهم الأصحاب لا يؤشر إلى ما يحتمله من معهودية ذلك، ونحن والظهور، وإلّا لانسد باب الاجتهاد، ولا يكفي احتمال ذلك. وقال السيد الخميني: «محمول إمّا على كون الإسلام يعلو على سائر الأديان حجّة وبرهانًا، نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]، أي ليعليه على الأديان حجّة وبرهانًا. وإمّا على غلبته على الأديان خارجًا، وفي الحديث: «إنّ ذلك عند ظهور القائم عليه السلام»، فلا ربط له بالمقصود»، البيع، ج٢، ص٧٢٦. والرأي عينه تبناه السيد الخوئي، انظر: موسوعة الإمام الخوئي، ج٣٧، ص٢٠١.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي، ج٣٧، ص٢٠١. إلّا إذا كان النظر إلى زمن ظهور المهدي كما يبدو من كلام السيد الإمام، لاحظ الهامش السابق.

(٥) فتح الباري، ج، ٣، ص١٧٥.

النصراني يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى»[١]، ولكنْ لو صحّ ما عن ابن عباس فهو اجتهاد غير ملزم لنا.

إنْ قلت: إنّ الاعتبار يقتضي رفع المسلم رفعًا صوريًا أو معنويًا، وذلك لحفظ شرف الإسلام ومكانته، لا لتمييز شخص المسلم على شخص الآخر.

قلت: إنّ المحاكمة القضائية إنما هي للأشخاص بصرف النظر عن أديانهم، وشرف الإسلام لا يتحقق بمثل هذا التمايز في مجلس القضاء، بل إنّ هذا قد يسيء إلى صورة الإسلام، على الأقل في هذا الزمان الذي أصبحت فيه قضايا القضاء في الكثير من الدول تتجاوز الانتماءات الدينية والعرقية للأشخاص، قال السيد عبد الكريم الأردبيلي: «أمّا الرواية فضعيفة، والاعتبار لو كان، فهو دائر مدار صدقه وتطبيقه في القضايا الخارجيّة بحيث لو كان عدم التسوية في المجلس في بعض الأحيان والقضايا موجبًا لتعظيم الإسلام ولا يكون سببًا للتهمة، كان واجبًا أو مستحبًّا أو مباحًا بحسب القضايا الخارجيّة والشرائط الموجودة. ولو كان عدم التسوية موجبًا لوهن الإسلام أو التهمة على النظام القضائي للإسلام أو السلطة القضائيّة للدولة الإسلاميّة، فيجب تركها»[٢].

ومنه تعرف الضعف فيما ذكره بعض الفقهاء من أن «في تصديرهم في المجالس إعزازًا لهم، وتسوية بينهم وبين المسلمين في الإكرام، فلم يجز ذلك»[٣].

المستند الثالث: ومما ذكر[٤] في وجه منع تصدرهم في المجالس بشكل عام: ما ورد عن عبد الرحمن بن غنم في كتاب عمر لأهل الذمة: «وأن

---

(١) فتح الباري، ج٣، ص١٧٥.

(٢) فقه القضاء، ج٢، ص١٢.

(٣) المجموع، ج١٩، ص٤١١.

(٤) المصدر نفسه، ج١٩، ص٤١١.

نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس»[١]. وهذا بحسب الظاهر لا نظر له إلى مجالس القضاء.

وكتاب عمر لهم كتاب مفصل وشكّل مستندًا أساسيًا في الفقه السني في الكثير من الفروع الفقهية المتصلة بنظم العلاقة مع الآخر، وقال العلامة الحلي: «وينبغي للإمام أن يشرط عليهم كلّ ما فيه نفع المسلمين ورفعتهم كما شرطه عمر، فقد روي أنّه كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غَنم..»[٢].

ولكن هذا الكتاب ذو إسناد ضعيف[٣]، وهو ليس حجة شرعًا بحيث يلزم اعتماده ولا تجوز مخالفته، وما تضمنه من شروط هي أمور رأى الخليفة الثاني مصلحة في ذلك الزمن في أخذها عليهم، وليس ثمة ما يلزم اتباعه على ذلك من قبل سائر الحكام، إذ قد لا يرى الحاكم المصلحة عينها في زمان آخر.

٣ ـ أدلة ومؤيدات للرأي المختار في جواز تصديرهم في المجالس كافة

وهكذا يتضح أنّه لم يقم دليل على منع تصدرهم في المجالس العامة، ولا على منع مساواتهم للمسلم في مجالس القضاء، لعدم تماميّة الوجوه المستدل بها على ذلك، فيكون الأصل هو الجواز، هذا فيما كانت حرمة

---

(١) تاريخ مدينة دمشق، ج٢، ص١٧٧.

(٢) منتهى المطلب، ج٢، ص٩٦٨ (طبعة حجرية).

(٣) وذلك وفق موازين الجرح والتعديل عند السنة، بسبب اشتمال الطريق على يحيى بن عقبة، كما نص السبكي على ذلك، في فتاواه، ج٢، ص٣٩٨، ونقل كلمات الرجاليين المضعفة له، وقال الألباني: «قلت: وإسناده ضعيف جدا، من أجل يحيى بن عقبة، فقد قال ابن معين: ليس بشيء. وفي رواية: كذاب خبيث عدو الله. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث»، إرواء الغليل، ج٥، ص١٠٤.

التسوية بينهما محتملة، وإلّا إن كان المحتمل هو كراهة المساواة أو استحبابها فعندها لا محل للبراءة عنهما، إذ البراءة إنما تجري للتأمين عن الأحكام الإلزامية. وقد تذكر بعض الوجوه المؤيدة للمختار بعدم المنع شرعًا من تصدرهم في المجالس العامة وعدم المنع من مساواتهم مع المسلم في مجالس القضاء، بل كراهية التمييز بينهم وبينه في ذلك:

أ ـ شواهد جواز تصدرهم في المجالس العامة

أولًا: إنّ النهي عن تصدرهم المجالس على إطلاقه منافٍ لما دلّ على التعامل معهم بإحسان وبر، ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ﴾ [الممتحنة: ٨]، مما هو آب عن التخصيص[١]، فلو جاءك الآخر زائرًا أو مواسيًا لك بفقد ميت أو مهنئًا بفرح فهل من البرّ به والإحسان إليه أن تمنعه من الجلوس في صدر المجلس، وإذا جلس في الصدر تطلب منه أن يخلي ذلك ويجلس في الخلف؟!

باختصار: إنّ مطلوبية البرّ والإحسان[٢] مما لا شك فيها، ومنع تصديرهم في المجالس ليس من البرّ والإحسان، ولا مجال لدعوى أنّ ما دل على منع تصديرهم فيها ـ على فرض صحته ـ هو أخص من مطلقات البرّ فيتقدم عليها تقدم الخاص على العام، وذلك لأن أوامر البرّ والإحسان هي من نوع الكليات الآبية عن التخصيص، ولا سيما مع اقترانه بالأمر بالقسط، وتعليله بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾.

إن قلت: لقد ذكرتم فيما سبق أنّه لا تعارض مستقرًا بين الدعوة إلى ترك عيادتهم وبين الأمر بالبرّ بهم، لأنّ ما دلّ على ترك العيادة أخصّ من مطلقات البرّ، فليكن المقام كذلك.

---

(١) وقرينة القسط تأبى التقييد.

(٢) وقاعدة البرّ والإحسان هي من القواعد الناظمة للعلاقة مع الآخر، وهي مذكورة بالتفصيل في الجزء المخصص لذلك في هذه البحوث.

قلت: ثمة فارق بين الموردين، فهناك، كان ثمة دعوة للمسلم إلى ترك العيادة، وترك العيادة هو إحجام عن فعل ما هو برٌّ، بخلاف منعه من التصدر، فهو عرفًا تصرف ينافي البرّ والإحسان. باختصار: ثمة فرق شاسع بين ترك فعل الإحسان، وبين فعل ما ينافي الإحسان.

ثانيًا: وفي مستهل هذا المحور ذكرنا معتبرة إسحاق بن عمار، عن الصادق عليه السلام: «وإن جالسك يهودي فأحسن مجالسته»[(١)]، واليهودي مذكور من باب المثال فيتعدى إلى النصراني وسائر أهل الكتاب.

ثالثًا: ثمّ كيف يلتقي النهي عن احترامهم في المجالس والأمر بمنع تصديرهم فيها فيما لو جاؤا زوارًا أو ضيوفًا أو لأداء واجب اجتماعي كالتهنئة أو التعزية مع ما عُرف عن سماحة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أخلاقه، ومع ما جاء في سيرته صلى الله عليه وآله وسلم، فقد كان يكرم الوافد عليه ولا سيما إذا كان كريمًا في قومه، فقد ورد أنّه لما جاءه صلى الله عليه وآله وسلم عدي ابن حاتم (والذي كان نصرانيًا حينها، كما يقول نفسه) فأخذه النبي صلى الله عليه وآله وسلم معه إلى بيته وأكرمه وأجلسه. قال عدي: «.. فخرجتُ حتى أقدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة، فدخلت عليه وهو في مسجده فسلّمت عليه، فقال: من الرجل؟ قلت: عديّ بن حاتم، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانطلق بي إلى بيته، فوالله إنه لعامد بي إليه، إذ لقيته امرأة ضعيفة كبيرة فاستوقفته، فوقف لها طويلًا تكلّمه في حاجاتها، قال: قلت في نفسي: والله ما هذا بملك، قال: ثم مضى بي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى إذا دخل بي بيته، تناول وسادة من أدم محشوّة ليفًا، فقذفها إليّ فقال: اجلس على هذه، قال: قلت: بل أنت فاجلس عليها، فقال بل أنت، فجلست عليها وجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالأرض قال: قلت في نفسي، والله ما هذا بأمر ملك..»، إلى آخر القصة التي انتهت بإسلام عديّ بن حاتم[(٢)].

---

(١) الأمالي للصدوق، ص٧٢٧، ومن لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٤٠٤.

(٢) السيرة النبوية، ج٤، ص١٠٠٢.

والقصة مروية من طرقنا، فقد روى الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الله عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ الله الْعَلَوِيِّ عَنْ أَبِيه عَنْ جَدِّه قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَمَّا قَدِمَ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أَدْخَلَه النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم بَيْتَه ولَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْتِ غَيْرُ خَصَفَةٍ[(١)] ووِسَادَةٍ مِنْ أَدَمٍ فَطَرَحَهَا رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم لِعَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ»[(٢)].

نعم ربما فعل صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بِعديّ، لأنّه كان يرجو هدايته، أو لأنّه كان كريمًا في قومه، وقد ورد في النصوص حثٌّ على إكرام من كان كريمًا في قومه، وهذا العنوان ـ في الوقت الذي هو شامل لغير المسلم، بل مورد بعض الأخبار هو غير المسلم ـ أخصّ من المدعى لاختصاصه بمن كان كريمًا في قومه، كما لا يخفى. وهذا العنوان «**إكرام من كان كريمًا في قومه**»، وارد في طائفة من الأخبار، ففي الكافي عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: إِذَا أَتَاكُمْ كَرِيمُ قَوْمٍ فَأَكْرِمُوه»[(٣)]، إلى غير ذلك من النصوص.

---

(١) قال المجلسي: «وقال في النهاية: الخصفة بالتحريك واحدة الخصف وهي الجلة التي يكنز فيها التمر وكأنها فعل بمعنى مفعول من الخصف وهو ضم الشيء إلى الشيء لأنّه شيء منسوج من الخوص، وقال في القاموس: الحصف زنبيل من أدم تُنقى به الآبار، وقال: الأديم الجلد أو أحمرة أو مدبوغة الجمع أدمة وأدم وأدام»، مرآة العقول، ج١٢، ص٥٦٠.

(٢) الكافي، ج٢، ٦٥٩، في السند من هو مجهول، انظر: مرآة العقول، ج١٢، ص٥٦٠.

(٣) الكافي، ج٢، ص٦٥٩، وثمة خبر آخر رواه الكليني بسند فيه سهيل بن زياد عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ: «دَخَلَ رَجُلَانِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَأَلْقَى لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وِسَادَةً فَقَعَدَ عَلَيْهَا أَحَدُهُمَا وأَبَى الآخَرُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اقْعُدْ عَلَيْهَا فَإِنَّه لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ ثُمَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِذَا أَتَاكُمْ كَرِيمُ قَوْمٍ فَأَكْرِمُوه»، الكافي، ج٢، ص٦٥٩، وروى الطبرسي عن جرير بن عبد الله قال: «لما بعث النبي أتيته لأبايعه، فقال لي: يا جرير لأي شيء جئت؟ قال: قلت لأسلم على يديك يا رسول الله، فألقى لي كساءه، ثم أقبل على أصحابه فقال: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»، مكارم الأخلاق، ص٢٤.

رابعًا: ثم إنّ هذه الغلظة في التعامل مع الآخر المسالم تنافي الطبيعية الدعوية والتبشيرية للإسلام، فإنّ الإسلام هو دين دعوة وتبشير، وهو يحثّ المسلمين على الدوام أن يبذلوا جهودهم في سبيل هداية الآخرين إلى دينهم، لأنّه دين الهدى والحق، وأن يدعوهم إليه بالحسنى والكلمة الطيبة، ودعوية الدين لا تفرض نفسها على الداعية فحسب، وإنما يفترض أن تفرض نفسها على تعاليم الدين نفسه، فالمسلم ينبغي أن يراعي في كل تصرفاته وأقواله مع الغير وقعها عليه وأثرها السلبي أو الإيجابي، ومن الطبيعي أنّ تصرّف المسلم مع الآخر غير المسلم بازدراء وتأخيره في المجلس أو التضييق عليه في الطريق أو غيره سوف يبعث على نفوره من الإسلام، وإذا علم الآخر أنّ هذه التصرفات تنطلق من تعاليم الدين وفتاوى الفقهاء فسوف يتعاظم نفوره وابتعاده عن الإسلام. إنّ ما يقوم به المسلم من منع تصدير الغير في المجالس ـ مثلًا ـ ليس مجرد سلوك عابر، بل إنّ لذلك دلالة كبيرة تعكس نظرة الإسلام إلى الغير، وهو بدوره ما يسهم في حمل الآخر صورة قاتمة عن الإسلام، وهذا ما لا ينسجم مع منطق الدعوة ومقتضياتها، وإنما الذي ينسجم مع ذلك هو الأفعال الترحيبية التي تفتح قلب الناس على هدي الإسلام.

إنّ علينا استحضار هذه النكتة في أمثال هذه الفتاوى الإقصائية لنرى مدى انسجامها مع عمومات ومطلقات الدعوة بالتي هي أحسن، لنتساءل أولًا عن مدى صحة صدور أحاديث عنه ﷺ تنافي منطق الدعوة بالحسنى إلى الإسلام، مع عدم كون المورد مما يفرض التشدد على الآخر بهدف حماية المجتمع الإسلامي من عدوانية الآخر، إذ المفروض أننا نتكلم عن الآخر المسالم، وليس المحارب. قد نعقل صدور أوامر وتعاليم صارمة تجاه كل من يمس بالنظام العام، أو من يكون محاربًا للجماعة المسلمة أو يسعى للفساد والإفساد أو الخروج على النظام العام أو يسعى لبذر الشقاق والفتنة في أوساط الأمة، أو يعمل بطرق ملتوية على زعزعة اعتقاد المسلمين

ويشككهم في دينهم، ولكن الكلام فيما عدا ذلك، أعني في التعامل مع الآخر في الحالات الطبيعية، وهنا نقول إنّ منطق ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥] ومنطق: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩] والذي لا يعد خطابًا لمحمد ﷺ الرسول بحيث لا يتعداه إلى غيره ويكون من خصوصياته بل هو خطاب لمحمد ﷺ الداعية، فيشمل غيره من الدعاة. إنّ هذا المنطق يجب أن يكون حاكمًا ومتقدمًا على غيره، وهو ما يجعلنا لا نستحضر ذلك في سلوكياتنا مع الغير فحسب، بل ـ وهو الأهم ـ يدفعنا إلى أن لا نصدق صدور أفعال عنه ﷺ تنافي ذلك الخلق الرفيع، أو نقبل صدور أوامر وتعاليم عنه تخالف هذا المنطق. ولذا فما ورد في بعض النصوص مما هو ظاهر بالقسوة ـ على فرض صحته ـ لا بدّ أن يحمل على حالات خاصة أو استثنائية، كحالات الحرب ونحوها، أو على من لا يرجى هدايته، لا أن يكون ذلك قاعدة عامة في التعامل مع الآخرين، لأن إسلام الدعوة لا ينبغي أن يصادم إسلام الدولة والنظام.

ربما يقال: إنّ موضوع هذه الأحكام ليس هو أهل الكتاب الذين يعيش المسلم معهم في نظام تعاقدي معين، أو يعيش لاجئًا في بلدانهم، وإنما موضوعها أهل الذمة الذين يعيشون في ظل النظام الإسلامي، فهؤلاء هم الذين دعا التشريع إلى معاملتهم بهذه الطريقة، تضييقًا عليهم، وذلك بهدف محاصرتهم، وهو ما يدفعهم مع مرور الزمن إلى ترك دينهم واعتناق الإسلام.

ولكننا نقول: إنّ هذا مخالف لإطلاق تلك النصوص، ولإطلاق فتاوى الفقهاء، على أنّ الإسلام أراد لدعوته أن تخاطب العقول، ﴿تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ﴾ [آل عمران: ٦٤]، ليدخل الناس فيه من خلال القناعة لا من خلال الإهانة والإذلال. على أنّ أهل الذمة الذين يعيشون بيننا هم أحرى باعتماد هذه الأخلاقيات معهم والابتعاد عن التعامل معهم بازدراء لجذبهم إلى

الإسلام أو منعًا لتحولهم إلى معادين للمسلمين ويتربصون بهم الدوائر، ناهيك عن أن أسلوب الضغط لم يعد ينفع ولا سيما في مثل زماننا.

ب ـ استحباب التسوية بينهما في مجلس القضاء

قد عرفت أنّه لم يتم دليل على حرمة أو كراهة مساواتهم مع المسلمين في مجالس القضاء، أو وجوب رفع المسلم على الآخر فيه. ولم نجد في النصوص ما يحثّ ويدعو إلى التفريق، وعليه فلا يكون التفريق بينهما في مجلس القضاء مستحبًا فضلًا عن أن يكون واجبًا، بل يمكن القول باستحباب التسوية في مجلس القضاء، وذلك لبعض الوجوه:

الأول: التمسك ببعض مطلقات النصوص الآمرة بالتسوية، من قبيل ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «مَنِ ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ فَلْيُوَاسِ بَيْنَهُمْ فِي الإِشَارَةِ وفِي النَّظَرِ وفِي الْمَجْلِسِ»[(١)]، مؤيدًا بما جاء في الفقه الرضوي[(٢)]. والأمر فيه إذا لم يحمل على الوجوب كما يرى جمع من الفقهاء، فهو محمول على الاستحباب كما يرى جمع آخر[(٣)]، ويشهد لعدم الوجوب لحن الأخبار[(٤)] وكون المساواة بالإشارة والنظر حرجية، ولا ينافي الخبر المذكور الآمر بالمساوة بين الخصمين مطلقًا، ما جاء في بعض

---

(١) الكافي، ج٧، ص٤٢٣.

(٢) قال: «واعلم أنّه يجب عليك أن تساوي بين الخصمين حتى في النظر إليهما، حتى لا يكون نظرك إلى أحدهما أكثر من نظرك إلى الثاني»، الفقه الرضوي، ص٢٦٠.

(٣) قال السيد علي الطباطبائي أن الوجوب «هو الأظهر الأشهر بين متأخّري الطائفة، وفاقًا للصدوقين، بل حكى عليه الشهرة المطلقة في المسالك والروضة، فهي أيضًا لقصور النصوص أو ضعفها ـ لو كان ـ جابرة. خلافًا للديلمي والحلّي والفاضل في المختلف فحكموا بالاستحباب فيما عدا العدل في الحكم، للأصل، وضعف النصوص سندًا ودلالة. وفي الجميع نظر، يظهر وجهه بالتدبّر فيما مرّ»، رياض المسائل، ج١٣، ص٧٩، وراجع حول ذلك مستند الشيعة، ج١٧، ص١١١، وراجع جواهر الكلام، ج٤٠، ص١٤١.

(٤) كما أشار إليه في الجواهر، ج٤٠، ص١٤١.

النصوص من دعوة للتسوية بين الخصمين المسلمين، كما في رواية سلمة بن كهل عن علي عليه السلام أنّه قال لشريح: «ثُمَّ وَاسِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِوَجْهِكَ ومَنْطِقِكَ ومَجْلِسِكَ حَتَّى لَا يَطْمَعَ قَرِيبُكَ فِي حَيْفِكَ ولَا يَيْأَسَ عَدُوُّكَ مِنْ عَدْلِكَ»(١)، لأنّ هذا، أي ما دلّ على المساواة بين المسلمين لا مفهوم له، ولعلّ ذكر المسلم من باب المثال أو الغلبة أو التأكيد، فلا ينافي ما دلّ على مطلوبيّة المساواة بين مطلق الخصمين، لأنّ هذا وذاك من قبيل المثبتين، ولا تنافي بين مثبتين.

الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ «أن الحكم بالاستحباب لا يخلو من وجه، لرفع التهمة»(٢).

ورفع التهمة عنوان ثانوي، فيدور الحكم مدار تحققه. ويمكن القول: إنه إذا كان المدار على العناوين الثانوية، فإنها قد تقتضي وجوب التسوية بين المسلم وغيره في المجلس أو غيره، وذلك فيما إذا كان تركها موجبًا لهتك ووهن صورة النظام القضائي الإسلامي.

ثانيًا: التضييق عليه في الطريق

ومن الفتاوى الفقهية المثيرة في هذا المحور، والتي نراها منتشرة في كتب بعض الفقهاء: الفتوى الداعية إلى التضييق على الآخرين من غير المسلمين عند المشي في الطريق.

١ ـ من أقوال الفقهاء

أولًا: أقوال فقهاء السنة(٣)

قال الحصفكي الحنفي (١٠٨٨هـ): «ويضيق عليه في المرور»(٤).

---

(١) الكافي، ج٧، ص٤١٣.

(٢) القضاء والشهادات للشيخ الأنصاري، ص١١٥.

(٣) بدأنا بأقوال فقهاء السنة، لأننا نرجح أنّهم الأصل لهذه الفتوى، كما سنرى في مستندها.

(٤) الدر المختار، ج٤، ص٣٩١.

وقال شارحه ابن عابدين الحنفي (١٢٥٢هـ): «قوله: (ويضيّق عليه في المرور) بأن يلجئه إلى أضيق الطريق، وعبارة الفتح: ويضيق عليهم في الطريق»[١].

وقال النووي (٦٧٦هـ): «قال أصحابنا: لا يترك للذمي صدر الطريق بل يضطر إلى أضيقه إذا كان المسلمون يطرقون، فإنْ خلت الطريق عن الزحمة فلا حرج، قالوا: وليكن التضييق بحيث لا يقع في وهدة ولا يصدمه جدار ونحوه»[٢]، إلى غيرهم من الفقهاء[٣].

هذه بعض أقوال فقهاء السنة.

ثانيًا: أقوال فقهاء الشيعة

والفتوى عندهم بذلك نجدها عند المحقق الحلي ومن بعده، قال: «ويستحب أن يضطر إلى أضيق الطرق»[٤].

وقال العلامة الحلي: «ولا يترك لهم صدر الطريق، بل يلجؤون إلى أضيق الطرق إذا كان المسلمون يطرقون، فإن خلت الطرق عن الزحمة، فلا بأس»[٥]. وقال: «ويستحب أن يضطر إلى أضيق الطرق ويمنع من جادة الطريق»[٦].

ولم نجد الفتوى قبل ذلك في كتب الأصحاب، فما ذكره الشيخ في المبسوط[٧]، هو نقل رواية، بصيغة «روي» في سياق الحديث عن أهل

---

(١) حاشية ردّ المحتار، ج٤، ص٣٩١.

(٢) شرح صحيح مسلم، ج١٤، ص١٤٧.

(٣) راجع: تحفة الأحوذي، ج٥، ص١٨٨، وعون المعبود، ج١٤، ص٧٦، وفيض القدير للمناوي، ج٦، ص٥٠١.

(٤) شرائع الإسلام، ج١، ص٢٥٣.

(٥) تذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٤٧.

(٦) قواعد الأحكام، ج١، ص٥١٣.

(٧) المبسوط، ج٢، ص٤٥.

الذمة ولباسهم، وهكذا ابن إدريس في السرائر[١]، وأول ظهور صريح للفتوى باستحباب التضييق عليهم ـ بحسب التتبع ـ كان عند المحقق في الشرائع، وتبعه العلامة الحلي والشهيد الأول[٢] والشهيد الثاني في غير واحد من كتبه[٣]، والشيخ جعفر كاشف الغطاء[٤]، والشيخ الجواهري[٥]، وصولًا إلى كتب الفتاوى المعاصرة[٦].

والملاحظ أن فقهاء الشيعة أفتوا بالاستحباب، بينما ظاهر بل صريح بعض فقهاء السنة هو الإفتاء بالوجوب[٧]، ولعل مستند القائلين بالوجوب هو أنّ ذلك ظاهر الأمر، في قوله ﷺ: «فاضطروه»، تمامًا كما أنّ ظاهر النهي ـ بنظرهم ـ في قوله: «لا تبدؤوهم بالسلام» في الحديث نفسه هو الحرمة، كما ذكر الصنعاني[٨]، فيكون سياق الحديث وهو سياق الإلزام، شاهدًا آخر على الحرمة. وربما كان مستند القائلين بالاستحباب، هو أنّ الحمل على الإلزام مما لا مجال للقول به لكونه مخالفًا للسيرة المستمرة والمتلقاة عن صاحب الشرع، والسياق المشار إليه ـ لو لم يخدش في قرينيته ـ لا يدل ـ أيضًا ـ على اللزوم، لأنّ حرمة ترك السلام على غير المسلم هي أول الكلام كما سيأتي.

ولا يهمنا فعلًا الخوض في تحديد نوع الحكم في المقام، وأنّه استحبابٌ أو وجوب، لأنّ الكلام هو في أصلِ ثبوت الحكم في ذلك، وهل

(١) السرائر، ج١، ص٢٥٣.
(٢) الدروس الشرعية، ج٢، ص٤٠.
(٣) حاشية الشرائع، ص٣١٦، وفوائد القواعد، ص٤٩٢، ومسالك الإفهام، ج٣، ص٧٧.
(٤) كشف الغطاء، ج٤، ص٣٤١.
(٥) جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٨٠.
(٦) تحرير الوسيلة، ج٢، ص٥٠٤.
(٧) فتح الوهاب، ج٢، ص٣١٥.
(٨) سبل السلام، ج٤، ص٦٨.

طلب الشرع التضييق عليهم ولو استحبابًا أم لا؟ فإذا ثبت أن لا وجود لدليل على أن الشرع طلب التضييق عليهم، فلا يبقى عند ذلك للحديث عن وجه الحكم أي أثر وفائدة.

٢ ـ معنى التضييق عليهم في الطريق

إنّ عبارات الفقهاء المتقدمة واضحة في أنّ المقصود بالتضييق هو أن لا يترك لهم صدر الطريق، بل يتم إلجاؤهم إلى أضيقه، أي حاشيته وطرفه الضيق، عند التقاء المسلم بهم، وقد أوضح ثاني الشهيدين في «المسالك» معنى التضييق مع الإشارة إلى مستنده، قال تعليقًا على كلام صاحب الشرائع: «ويستحب أن يضطر إلى أضيق الطرق»: «بمعنى منعهم من جادة الطريق إذا اجتمعوا هم والمسلمون فيه، واضطرارهم إلى طرفه الضيق، لقوله ﷺ: «لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه»، وليكن التضييق عليهم بحيث لا يقعون في وهدة، ولا يصدمون جدارًا. ولو خلت الطريق من مرور المسلمين فلا بأس بسلوكهم حيث شاؤوا»[1]. ومن المحتمل قويًا أنّ الشهيد أخذ ذلك من كتب السنة، لأنّ كلامه هذا موجود عند النووي المتقدم عليه بما يزيد على قرنين.

ولكنْ ثمة رأي آخر يرى أنّ الحديث ناظر إلى صورة ما إذا كان الطريق ضيقًا في الأساس، ففي هذه الحالة ليس على المسلم أن يفسح لهم في الطريق ليمروا فيكون الضيق عليه، بل يُطلب منه العكس، وليس الحديث ناظرًا إلى صورة ما إذا كان الطريق واسعًا في نفسه، ويمكن للطرفين المرور فيه براحة. قال القرطبي ـ بحسب ما نقل عنه ـ في شرح الحديث أنّ «معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق، إكرامًا لهم واحترامًا، وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى (لا تبدؤوهم بسلام) في المعنى، وليس

(١) مسالك الإفهام، ج٣، ص٧٧.

المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فالجؤهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم، لأن ذلك أذى لهم، وقد نهينا عن أذاهم بغير سبب»(١).

والتفسير عينه نجده عند ابن باز، فقد ذكر له السائل أنّ التضييق على الغير في الطريق عملًا بما جاء في الحديث يعدّ منفرًا عن الإسلام، فأجاب أن معنى الحديث: «لا تتوسعوا لهم إذا قابلوكم حتى يكون لهم السعة ويكون الضيق عليكم، بل استمروا في اتجاهكم وسيركم، واجعلوا الضيق إذا كان هناك ضيق على هؤلاء، ومن المعلوم أنّ هدي النبي ﷺ ليس إذا رأى كافرًا يزحمه إلى الجدار حتى يرصه إلى الجدار، ما كان النبي ﷺ يفعل هذا باليهود في المدينة ولا أصحابه يفعلونه بعد فتوح الأمصار، فالمعنى: أنكم كما لا تبدؤوهم بالسلام لا تفسحوا لهم، فإذا لقوكم فلا تتفرقوا حتى يعبروا بل استمروا على ما أنتم عليه، واجعلوا الضيق عليهم إذا كان في الطريق ضيق، وليس في الحديث تنفير عن الإسلام، بل فيه إظهار لعزة المسلم وأنه لا يذل لأحد إلّا لربه عزّ وجلّ»(٢).

ويلاحظ على هذا التفسير أنّه مخالف للظاهر جدًا، فالحديث لا يأمر المسلم بالإفساح لهم (أو قل: ترك التنحي والتوسع لهم) في الطريق الضيق في حال مرورهم عليه، ليكون الضيق عليه دونهم، وإنّما صريح الحديث الدعوة إلى التضييق عليهم في الطريق مطلقًا أكان واسعًا ويسع الطرفين أو ضيقًا ولا يسعهما، وشتان بين عدم الإفساح لهم وبين التضييق عليهم، وظاهر الحديث هو الثاني، وهذا ما فهمه سائر الفقهاء من الحديث، ولذا قيدوا الحكم ـ كما لاحظنا ـ بوضع حدٍ للتضييق، وهو أن لا يؤدي إلى إلقائه في وهدة، أو حفرة، أو ارتطام بحائط أو غيره، ولكنّ الذين فسروا النهي عن التضييق بترك الإفساح، إنما ألجأهم إلى هذا التفسير عدم جرأتهم

(١) فتح الباري، ج١١، ص٣٣.
(٢) فتاوى علماء البلد الحرام، ص٣٣٦.

على ردّ حديثٍ رواه مسلم، فقدموا تفسيرًا هو أشبه بالتأويل والخروج عن ظاهر الحديث. وأما ما ذكره ابن باز من أن هدي النبي ﷺ لم يكن جاريًا على مزاحمة غير المسلمين وإلجائهم إلى الحائط، فهو صحيح لأنّه لو كان كذلك لبان، لكن هذا لا يصلح تفسيرًا للحديث، بل يصلح معارضًا له، ما يدفعنا إلى الأخذ بالمعلوم من فعله ﷺ وترك المشكوك من قوله ﷺ.

٣ ـ مستند الحكم ونقده

من المعلوم أنّ الطرق العامة[١] معدة ـ بحسب ظاهر حالها ـ للسير عليها من قبل الناس جميعًا، فيجوز مشي الجميع عليها بحريتهم دون تضييق عليهم، كما ويمنع تعدي الجميع عليها وكذا كل تصرف مخرج لها عن وظيفتها، وهي الاستطراق، وعليه، فالفتوى بتضييق الطريق على غير المسلم هي على خلاف ما تقتضيه القاعدة العامة في الطريق العام، كما أنها مخالفة لأصالة الحليّة، فتحتاج إلى دليل يقضي برفع اليد عن الأصل والقاعدة، فهل من دليل؟

والجواب: إنّ ما ذكر من دليل في المقام هو ما روي: «عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا تبدأوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه»[٢]. وقد تقدم نقل هذا المعنى عن سنن البيهقي وغيره عن علي عليه السلام عن رسول الله ﷺ في فرع سابق وقد بيّنا ضعف الخبر سندًا.

وتعليقنا على الاستدلال:

أولًا: من حيث المصدر، يبدو واضحًا لنا أنّ الحديث لا وجود له في كتب الحديث الشيعية قاطبة، نعم، رواه الراوندي (**٥٧٣هـ**) مرسلًا في كتاب

---

(١) أما الطرق الخاصة والمملوكة لأهلها، فهي بحسب ما وضعها أهلها.

(٢) صحيح مسلم، ج٧، ص٥، وسنن الترمذي، ج٣، ص٥٩.

الدعوات، قال: «وقال ﷺ: في أهل الذمة: لا تساووهم في المجالس، ولا تعودوا مريضهم، ولا تشيعوا جنائزهم، واضطروهم إلى أضيق الطريق، فإنْ سَبّوكم فاضربوهم، وإن ضربوكم فاقتلوهم»[١].

وورد أيضًا في بعض كتب الاستدلال وهي: المبسوط[٢] بصيغة: «وروي عن النبي ﷺ»، وتبعه في السرائر بالصيغة عينها[٣] ويبدو أنّهما أخذا الرواية من المصادر السنية، لعدم وجودها في مصادر الحديث الشيعية، ولو كانت لنقلت. وبالنظر إلى المصادر السنية فإن المعول عليه هو ورودها في صحيح مسلم، ولكن لا يسعنا الوثوق بها، ولا سيما أنّ الراوي لها هو أبو هريرة، وهو شخصية أثيرت العديد من علامات الاستفهام على الكثير من رواياته[٤].

ثانيًا: لا يبدو أنّ الشيخ الطوسي وابن إدريس كانا بصدد الإفتاء بالخبر، فقد نقلاه بصيغة «وروي»، وكذلك لم نجد الإفتاء بهذا المضمون في نهاية الشيخ وفي سائر الأصول الفقهية المتلقاة، والتي تكشف الفتوى الواردة فيها عن وجود خبرٍ أو جو أو ارتكاز تشريعي مستقى عن الأئمة عليهم السلام. ولذا نرجّح أنّ مشهور فقهائنا بعد المحقق إنما أفتوا بهذه الفتوى ـ مع أنّه لا مستند لها في كتبهم وطرقهم ـ اعتمادًا على الخبر النبوي الوارد من طرق السنة وذلك للتسامح في أدلة السنن، ولذلك نظائر كثيرة.

ثالثًا: من ناحية دلالة الخبر، لاحظنا وجود رأيٍ بأنّ ما ورد في الخبر هو قضية في واقعة، نقل ذلك ابن القيم في زاد المعاد قائلًا: بأنّ قوله ﷺ:

---

(١) الدعوات، ص٢٢٧.

(٢) المبسوط، ج٢، ص٤٥.

(٣) السرائر، ج١، ص٤٧٤.

(٤) كما أوضح ذلك بالتفصيل العلامتان: الشيخ محمود أبو ريّة والسيد شرف الدين في كتابيهما عن أبي هريرة.

«لا تبدؤوهم بالسلام وإذا لقيتموهم في الطريق فاضطروهم إلى أضيق الطريق»، قائلًا: «كان في قضية خاصة، لما ساروا إلى بني قريظة»، لكنه استدرك بعد أن نقل حديث أبي هريرة المتقدم، فقال: «والظاهر أنّ هذا حكم عام»[١].

وما عثرنا عليه في المصادر مما صدر عنه ﷺ عند التوجه إلى حرب اليهود هو قوله: «إنكم لاقون اليهود غدًا فلا تبدؤوهم بالسلام، فإنْ سلّموا عليكم فقولوا: وعليك»[٢]. ونحوه ما رواه أحمد عن أبي عبد الرحمن الجهني قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «إني راكب غدًا إلى يهود فلا تبدؤوهم بالسلام وإذا سلموا عليكم فقولوا: وعليكم»[٣]. فما هو صادر عنه ﷺ في حالة الحرب هو نهيه عن السلام على اليهود فقط، دون قضية تضييق الطريق عليهم. ولو ثبت أنّ التضييق عليهم مطلوب في حالة الحرب لكان ذلك مناسبًا ولا غبار عليه، حيث يراد التضييق عليهم في الطريق كي لا يتخذوا وضعية مريحة أثناء المعركة.

وربما يشهد لكون النظر إلى ظرف الحرب التي كانت بينهم وبين المسلمين تعبير «إذا لقيتم» دون إضافة قيد «في طريق»، مما هو وارد في الرواية الآتية[٤]، فهو ظاهر في اللقاء في حالة الحرب، فيكون عدم السلام عليهم جزءًا من تكتيك المعركة. نعم، في بعض طرقه: «إذا لقيتم المشركين في طريق..»[٥].

رابعًا: إن موضوع الحكم بالتضييق بحسب ما جاء في رواية صحيح مسلم المتقدمة، هم النصارى واليهود، ولكن ورد في عدة مصادر عن أبي

---

(١) زاد المعاد، ج٢، ص٣٨٨.

(٢) السنن الكبرى، ج٩، ص٢٠٣.

(٣) مسند أحمد، ج٤، ص٢٣٣.

(٤) أقصد الرواية التي ذكرت المشركين، بناءً على وحدة الخبرين.

(٥) المصنف لعبد الرزاق، ج٦، ص١٠.

هريرة نفسه أنّ موضوع الحكم هم المشركون، ومن ذلك ما رواه أحمد في مسنده عن أبي هريرة: «قال رسول الله ﷺ: «إذا لقيتم المشركين في الطريق فلا تبدؤوهم بالسلام واضطروهم إلى أضيقها»[١]. والظاهر أنّه حديث واحد، وليس حديثًا آخر، وبما أنّ المشركين مغايرون لأهل الكتاب، بحسب ما يستفاد من القرآن الكريم، ولا مجال لإلحاق أهل الكتاب بهم، لاختلافهم في كثير من الأحكام، وهذا ما فهمه بعض رواة الحديث، ففي مسند أحمد: حدثني أبي ثنا أبو كامل ثنا زهير ثنا سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا لقيتموهم في طريق فلا تبدؤوهم واضطروهم إلى أضيقها»، قال زهير لسهيل: اليهود والنصارى؟ فقال: المشركون»[٢]. وعليه وأمام هذا التعارض بين النقلين، فلا يسعنا الوثوق بالخبر، بل هذا يزيده وهنًا على وهن، ولا قدر متيقن في المقام ليؤخذ به.

٤ ـ الأدلة المعارضة

وبصرف النظر عما تقدم، فإنّ الحديث المذكور لا يسعنا التعويل عليه، وذلك:

أولًا: لمنافاته لقاعدة البِّر والإحسان، فإنّ التضييق عليهم في الطريق بالشكل المشار إليه لا ينسجم مع الدعوة القرآنية إلى البِّر بهم والإحسان إليهم وهي آبية عن التخصيص.

ثانيًا: إنّ هذا التضييق هو إيذاء لا مبرر له، فيكون محرمًا، كما أنّه تصرف ينافي الأخلاقيّة الإسلاميّة المأمور بها في التعامل مع غير المسلمين، وهو تعامل ينبغي أن لا يغيب عنه الجانب الدعوي الساعي إلى فتح قلوب الآخرين على الإسلام، كما أكدنا ذلك في الفرع السابق.

---

(١) مسند أحمد، ج٢، ص٥٢٥، والسنن الكبرى للبيهقي، ج٩، ص٢٠٣.

(٢) مسند أحمد، ج٢، ص٢٦٣.

ثالثًا: إنّ ثمّة خبرًا معارضًا لذلك، ومورده قضيّة التعامل معهم في الطرقات، والخبر يحكي سلوكًا معينًا لأمير المؤمنين عليه السلام والتأمل فيه قد يعد شاهدًا على أنّه لا وصية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتضييق على أهل الكتاب في الطرقات، وإذا كانت فهي وصية ناظرة إلى حالات الحرب، فقد روي أنه عليه السلام عدل مع الذمي في الطريق عند وصولهما إلى مفترق الطرق وسار معه شيئًا قليلًا، وكان في غاية اللطف، ولم يضيّق عليه. فمن الغريب أنْ يأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتضييق عليهم بحسب ما يروى عن علي عليه السلام، والحال أنّ عليًا عليه السلام نفسه لا يضيق على الذمي بل يمشي معه في غاية اللطف، وعلل ذلك بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد ندب إلى مشايعة الصاحب في الطريق ولو كان غير مسلم، ففي الصحيح عن أَمِير الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أنّه «صَاحَبَ رَجُلًا ذِمِّيًّا فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: أَيْنَ تُرِيدُ يَا عَبْدَ اللَّه؟ فَقَالَ: أُرِيدُ الْكُوفَةَ، فَلَمَّا عَدَلَ الطَّرِيقُ بِالذِّمِّيِّ عَدَلَ مَعَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: أَلَسْتَ زَعَمْتَ أَنَّكَ تُرِيدُ الْكُوفَةَ؟ فَقَالَ لَه: بَلَى، فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: فَقَدْ تَرَكْتَ الطَّرِيقَ! فَقَالَ لَه: قَدْ عَلِمْتُ، قَالَ: فَلِمَ عَدَلْتَ مَعِي وقَدْ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: هَذَا مِنْ تَمَامِ حُسْنِ الصُّحْبَةِ أَنْ يُشَيِّعَ الرَّجُلُ صَاحِبَه هُنَيْئَةً إِذَا فَارَقَه، وكَذَلِكَ أَمَرَنَا نَبِيُّنَا صلى الله عليه وآله وسلم، فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: هَكَذَا قَالَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ الذِّمِّيُّ: لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَبِعَه مَنْ تَبِعَه لأَفْعَالِه الْكَرِيمَةِ، فَأَنَا أُشْهِدُكَ أَنِّي عَلَى دِينِكَ ورَجَعَ الذِّمِّيُّ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَلَمَّا عَرَفَه أَسْلَمَ»(١). ولا دلالة في الحديث على أن الإمام عليه السلام فعل ذلك بغرض هدايته، وإنما برر فعله بوصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمسلمين بقوله: «مِنْ تَمَامِ حُسْنِ الصُّحْبَةِ أَنْ يُشَيِّعَ الرَّجُلُ صَاحِبَه

(١) الكافي، ج٢، ص٦٧٠. وهو خبر صحيح رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عَنْ آبَائِه عليهم السلام. ورواه الحميري في قرب الإسناد، ص١٠.

هُنَيْئَةً إِذَا فَارَقَه»، فأين هذا الخلق الرفيع من الدعوة إلى التضييق على الذمي في الطريق؟!

ومما يشهد لذلك من السيرة أيضًا فعل النبي ﷺ مع عدي بن حاتم لما جاءه المدينة، ودخل عليه المسجد، فلما عرّفه نفسه قام رسول الله ﷺ واقفًا، يقول عدي: «فانطلق بي إلى بيته، فوالله إنه لعامد بي إليه، إذ لقيته امرأة ضعيفة كبيرة، فاستوقفته..»[١]. فلاحظ قوله: «عامد بي إليه»، فأين هذا من التضييق على غير المسلم؟!

(١) السيرة النبوية، ج٤، ص١٠٠٢.

المحور الثاني
السلام على غير المسلم ومصافحته والقيام له

إنّ للعلاقات الاجتماعية بين بني الإنسان ـ كما ذكرنا في مستهل المحور السابق ـ مجموعةً من الآداب التي تحكمها، وعلى رأسِها السلام على الآخر، أو ردّ السلام عليه، أو مصافحته عند اللقاء به أو القيام له، ومع أنّ هذه الآداب ـ بحسب ما يستفاد من الأدلة المختلفة ـ لا يفرق فيها بين المسلم وغيره، بيد أنّه قد وقع الكلام بين الفقهاء في شمول بعض الآداب لغير المسلم أو في بعض الجوانب التفصيلية المتصلة بها.

يقع الكلام أولًا عن حكم ابتدائهم بالسلام، وثانيًا عن حكم الرد عليهم، وثالثًا عن حكم مصافحتهم، ورابعًا عن حكم القيام لهم.

أولًا: حكم السلام عليهم

١ ـ أقوال الفقهاء

ثمة قولان لفقهاء الشيعة في حكم السلام على غير المسلم:

الأول: حرمة السلام عليه، وهذا ما نصّ عليه الشيخ الحر في عنوان الباب[١]، وقال النراقي: «لا يبتدأ بالسلام على الكافر، بل الظاهر عدم جوازه، للنهي عنه في رواية غياث، المؤيدة برواية الخصال المتقدمة. إلّا أن تدعو إليه الضرورة، كما يدل عليه خبر عبد الرحمن بن الحجاج»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٢، ص٧٧، الباب ٤٩، من أبواب أحكام العشرة.

(٢) مستند الشيعة، ج٧، ص٧٤.

الثاني: الكراهة، قال المحقق الحلي في الشرائع: «ويكره أن يبدأ المسلم الذمي بالسلام»[١]. ونحوه ما جاء في القواعد[٢]، وذهب إليه الشهيد الأول في الدروس[٣] والشيخ كاشف الغطاء[٤]، وفي المسالك أن المشهور ذهبوا إلى الكراهة، مع أن النهي المطلق في الأخبار يدل على التحريم[٥]. وإلى الكراهة ذهب السيد اليزدي وتبعه غالب المعلِّقين والمحشّين على العروة، قال: «مقتضى بعض الأخبار عدم جواز الابتداء بالسلام على الكافر إلّا لضرورة، لكن يمكن الحمل على إرادة الكراهة»[٦]. ويقول السيد الخميني: «يكره السلام على الذمي ابتداء، وقيل يحرم، وهو أحوط»[٧].

أما عند السنة، فالأمر على العكس مما عليه الشيعة، أي إنّ المشهور والأغلب عندهم على التحريم، ويقابله قول بالكراهة، قال الصنعاني: «وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه»، رواه مسلم. فيه دليل على تحريم ابتداء المسلم لليهودي والنصراني بالسلام، لأنّ ذلك أصلُ النهي، وحمله على الكراهة خلاف أصله، وعليه حملَه الأقل. وإلى التحريم ذهب الجمهور من السلف والخلف. ذهب طائفة منهم ابن عباس إلى جواز الابتداء لهم بالسلام وهو وجه لبعض الشافعية. إلّا أنّه قال المازري: إنه يقال: السلام عليك بالإفراد، ولا يقال: السلام عليكم. واحتج لهم بعموم قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البقرة: ٨٣]،

(١) شرائع الإسلام، ج١، ص٢٥٣.
(٢) قواعد الأحكام، ج١، ص٥١٣.
(٣) الدروس، ج٢، ص٤٠.
(٤) كشف الغطاء، ج٤، ص٣٤١.
(٥) مسالك الإفهام، ج٣، ص٧٦.
(٦) العروة الوثقى، ج٣، ص٢٥.
(٧) تحرير الوسيلة، ج٢، ص٥٠٤.

وأحاديث الأمر بإفشاء السلام. والجواب: أنّ هذه العمومات مخصوصة بحديث الباب. وهذا إذا كان الذمي منفردًا، وأما إذا كان معه مسلم جاز الابتداء بالسلام ينوي به المسلم، لأنّه قد ثبت أنه ﷺ سلم على مجلس فيه أخلاط من المشركين والمسلمين»[١].

وقال الدمياطي: «(قوله: ويحرم أن يبدأ به) أي بالسلام ذميًا، وذلك للنهي عنه في خبر مسلم»[٢].

وقال النووي الشافعي: «قالت الحنابلة ويمنعون من تعلية البناء على المسلمين ويحرم القيام لهم وتصديرهم في المجالس وبداءتهم بالسلام وبكيف أصبحت أو أمسيت أو كيف أنت أو حالك وتحرم تهنئتهم وتعزيتهم وعيادتهم، وروى حديث أبي هريرة، وما عدا السلام مما ذكر في معناه فقس عليه»[٣].

ومن الطريف ما ذكره بعض الفقهاء من استحباب استرجاع السلام من غير المسلم إذا سلم عليه المسلم خطأً، فقد قال النووي: «لو سلم مسلم على من ظنّه مسلمًا فبان كافرًا قال المتولي وغيره: يستحب أنْ يسترد سلامه، فيقول له رُدَّ عليّ سلامي أو استرجعت سلامي، والمقصود إيحاشه وأنه لا مؤالفة بينهما، قال: وروي ذلك عن ابن عمر[٤]، وفي الموطأ عن مالك أنّه لا يسترده، واختاره ابن العربي المالكي»[٥].

(١) سبل السلام، ج٤، ص٦٨.

(٢) إعانة الطالبين، ج٤، ص٢١٦.

(٣) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤١٥.

(٤) فقد روي عن قتادة أن ابن عمر سلم على يهودي لم يعرفه، فأخبر، فرجع، فقال: «رد علي سلامي، فقال: قد فعلت» المصنف للصنعاني، ج١٠، ص٣٩٢.

(٥) المجموع، ج٤، ص٦٠٦. وإعانة الطالبين، له أيضًا، ج٧، ص٤٣٢، والأذكار النووية، ص٢٥٤.

٢ ـ مطلقات السلام

لا يخفى أنّ ثمة نصوصًا تدعو إلى السلام على الآخرين، وهي مطلقة للمسلم ولغيره، وهذه ـ إن تمت ـ تشكِّل مرجعًا في حال عدم تماميّة المقيِّد لسببٍ أو لآخر، وفيما يلي نذكر بعضها:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النّور: ٢٧]. نعم هذا وارد في دخول البيوت، وقد يلحق به غيره بعدم القول بالفصل، فتأمل.

الثاني: في الصحيح[(١)] عن مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ الله عَزَّ وجَلَّ يُحِبُّ إِفْشَاءَ السَّلَامِ»[(٢)].

الثالث: ما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بني عبد المطلب فقال: يا بني عبد المطلب أفشوا السلام وصلوا الأرحام، وتهجدوا والناس نيام، وأطعموا الطعام وأطيبوا الكلام تدخلوا الجنة بسلام»[(٣)].

الرابع: خبر ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام: «.. كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ: لَا تَغْضَبُوا ولَا تُغْضِبُوا أَفْشُوا السَّلَامَ وأَطِيبُوا الْكَلَامَ وصَلُّوا بِاللَّيْلِ والنَّاسُ نِيَامٌ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ»[(٤)].

الخامس: موثقة هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «مِنَ التَّوَاضُعِ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى مَنْ لَقِيتَ»[(٥)].

---

(١) كما وصفه الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج٩، ص٨١.

(٢) الكافي، ج٢، ص٦٤٥.

(٣) المحاسن، ج٢، ص٣٨٧.

(٤) الكافي، ج٢، ص٦٤٥. والخبر فيه سهل أيضًا

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٤٦.

السادس: ما ورد في مصادر السنة عن رسول الله ﷺ أنّه قال يوم قدم المدينة وخرج الناس لاستقباله: «.. يا أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلّوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام»(١).

ومن مجموع هذه الأخبار يتضح وجود مطلقات تامة وموثوقة تدعو إلى استحباب ابتداء الناس بالسلام على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، لكن الفقهاء(٢) ـ مع اعترافهم بالإطلاق في هذه الأخبار ـ قد قيدوا إطلاقها بخصوص المسلم، استنادًا إلى الأخبار الناهية عن السلام على غيره، فهل ما ذكروه من وجود المقيد وصلاحيته لتقييد الإطلاق المذكور تام؟ هذا ما سوف يتضح فيما يأتي.

٣ ـ أدلة المنع

إنّ الوجوه التي يستدل بها للمنع من السلام على غير المسلم والتي رأى البعض أنّها مقيدة لمطلقات السلام المذكورة هي ما يلي:

الأول: الأخبار

الخبر الأول: روى الصدوق قال: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه، عن عمه محمد بن أبي القاسم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «لا تسلّموا على اليهود ولا النصارى ولا على المجوس ولا على عبدة الأوثان ولا على

---

(١) سنن الدارمي، ج١، ص٣٤١.

(٢) قال الشيخ يوسف البحراني: «وكذا ما تقدم أيضًا من حديث: «أفشوا سلام الله، فإنّ سلام الله لا ينال الظالمين» ونحوه، لأنا نجيب عنه بأنّ خبر غياث خاص، وهذا عام والقاعدة تقديم العمل بالخاص وتخصيص العموم به»، الحدائق الناضرة، ج٩، ص٨٥. وقال الصنعاني فيما تقدم من كلامه: «واحتج لهم بعموم قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة:٨٣]، وأحاديث الأمر بإفشاء السلام. والجواب: أنّ هذه العمومات مخصوصة بحديث الباب». سبل السلام، ج٤، ص٦٨.

موائد شراب الخمر ولا على صاحب الشطرنج والنرد ولا على المخنث ولا على الشاعر الذي يقذف المحصنات، ولا على المصلي، وذلك أنّ المصلي لا يستطيع أن يرد السلام، لأن التسليم من المسلم تطوع والرد عليه فريضة، ولا على آكل الربا، ولا على رجل جالس على غائط، ولا على الذي في الحمام، ولا على الفاسق المعلن بفسقه»(١).

ويمكن الاعتراض عليه بعدة اعتراضات:

أولًا: إنّ الخبر وإن وصفه بعض الفقهاء بكونه موثقًا(٢)، ولكن الأمر مشكلٌ، من جهة عدم وثاقة شيخ الصدوق ابن ماجيلويه، ولذلك حكم السيد الخوئي بضعفه، قال: «السند ضعيف بمحمّد بن علي ماجيلويه شيخ الصدوق، فإنّه لم يوثق ومجرّد الشيخوخة غير كافية في الوثاقة، سيّما بعد ما نشاهده من روايته عن الضعاف في غير مورد. كما أنّ اعتماده عليه حسبما يظهر من إكثاره الرواية عنه لا يجدي بعد تطرّق احتمال بنائه على أصالة العدالة التي لا نعترف بها»(٣). وفي السند مشكلة أخرى، وهي عدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة، وقد أوضحنا الكلام فيه في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فليراجع(٤).

ثانيًا: إنه وبصرف النظر عن السند، فإنّ دلالة الرواية على الحرمة قد يعترض عليها باشتمالها على ما يقتضي الحمل على الكراهة، كالنهي عن السلام على الجالس على غائط والذي في الحمام، وعليه، يعدّ ذلك قرينة على إرادة مطلق النهي في الرواية والذي هو أعم من الكراهة، فلا يكون ثمّة دليل على التحريم في السلام على اليهودي والنصراني أيضًا.

---

(١) الخصال، ص٤٨٤.

(٢) انظر حدود الشريعة المحرمات، ج١، ص٣٤٧.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٥٧

(٤) راجع: فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ج١، ص٣٧٣.

ولكن الفقهاء يجيبون عادة عن ذلك بإمكان التفكيك في السياق، بحمل النهي على الحرمة إلّا إذا قامت قرينة على الكراهة، نعم لو أنّ غالب الفقرات أريد بها الكراهة، فيبعد حمل فقرة واحدة أو فقرتين على الحرمة. وقد يناقش في كون غالب الفقرات في روايتنا أريد بها الكراهة، لأنّ النهي عن السلام على صاحب الشطرنج والنرد والمخنث والشاعر الذي يقذف المحصنات، وآكل الربا، إنما هو نهي عن السلام على هؤلاء لكونهم فاعلين للمنكر، فيراد بترك السلام ردع «الفاسق المعلن بفسقه» كما جاء في الفقرة الأخيرة للرواية، وكون الحرمة في هذه الموارد لانطباق عنوان ثانوي على السلام، وهو منافاته للردع عن المنكر ليس سببًا في ثلم ظهور الخبر في الحرمة.

ثالثًا: إنّ في الرواية مضمونًا لا يمكن الأخذ به، وهو النهي عن السلام على المصلي، فإنه ظاهر في الحرمة، لاحتفافه بالقرينة على إرادة ذلك، والقرينة هي قوله عليه السلام: «أنّ المصلي لا يستطيع أن يرد السلام»، فـ«إنّ عدم الاستطاعة بعد تعذّر إرادة التكوينية منها ـ كما هو واضح ـ محمول على التشريعية المساوقة للحرمة»(١). وهذا المضمون، أعني حرمة الرد من المصلّي مما لا مجال للأخذ به، كيف وقد دلّت الأخبار الصحيحة على أنّه يجب عليه ردّ السلام! ولذا حمل السيد البروجردي هذه الرواية بلحاظ اشتمالها على هذه الفقرة «على التقية لموافقتها لفتاوي العامّة»(٢).

الخبر الثاني: الصدوق: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن بنان بن محمد بن عيسى، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «ستة لا يُسلّم عليهم: اليهودي،

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٥٧.
(٢) نهاية التقرير في مباحث الصلاة، ج٢، ص٣٨١.

والنصراني والمجوسي، والرجل على غائطه وعلى موائد الخمر، وعلى الشاعر الذي يقذف المحصنات، وعلى المتفكهين بسب الأمهات»[١].

ومشكلة السند هي في بنان (واسمه عبد الله) بن محمد بن عيسى وهو أخو أحمد بن محمد بن عيسى، وبنان لا توثيق له، وهذا ما يظهر من السيد الخوئي[٢]، ولكنه في محل آخر حكم بوثاقته[٣]. وأما من حيث الدلالة فهو ظاهر في الحرمة، ما لم تنهض قرينة خارجية على إرادة الكراهة الشرعية أو التدبيرية كما سيأتي.

الخبر الثالث: وروى الصدوق قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن أبي جميلة، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة قال: سمعت عليًا عليه السلام يقول: «ستة لا ينبغي أن يسلم عليهم.. فأما الذين لا ينبغي أن يسلم عليهم: فاليهود، والنصارى، وأصحاب النرد والشطرنج، وأصحاب الخمر، والبربط والطنبور، والمتفكهون بسب الأمهات، والشعراء..»[٤]. ورواه محمد بن إدريس في آخر «السرائر» نقلا من رواية أبي القاسم بن قولويه عن الأصبغ[٥].

وهذا الخبر ظاهر في الكراهة بقرينة التعبير بـ «لا ينبغي»، بالإضافة إلى

---

(١) الخصال، ص٣٢٦.

(٢) معجم رجال الحديث، ج٤، ص٢٧٣، وصرح تلميذه الشيخ الجواهري بجهالته، في تلخيصه للمعجم، راجع المفيد من معجم رجال الحديث، ص٩٣، ولكنه في دروسه وثقه لوقوعه في رجال كامل الزيارة، كما سيأتي في ردّ السلام على غير المسلم.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٨٥. وسيأتي ذلك في الحديث عن ردّ السلام على غير المسلم.

(٤) الخصال، ص٣٣١.

(٥) مستطرفات السرائر، ص٢٦٢.

ضعف السند بأبي جميلة، المفضل بن صالح. وخبر ابن إدريس أيضًا ضعيف لأكثر من سبب(١).

الخبر الرابع: عبد الله بن جعفر الحميري في «قرب الإسناد» عن السندي بن محمد عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، وإن سلموا عليكم فقولوا: عليكم، ولا تصافحوهم ولا تكنّوهم إلّا أن تضطروا إلى ذلك»(٢).

هذا الخبر من حيث السند ضعيف بأبي البختري، وهو وهب بن وهب، المرمي بالكذب كما ذكر النجاشي بل قيل فيه إنه أكذب البرية.

وأما من حيث الدلالة، فقد يقال بكونه ظاهرًا في الحرمة، بقرينة استثناء المضطر. إلّا أن يقال: إنّ ثمة قرينة على حمل النهي على الكراهة وهي النهي عن المصافحة ولم يقل أحد بحرمتها، فتأملْ.

الخبر الخامس: موثقة غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا تَبْدَؤُوا أَهْلَ الْكِتَابِ بِالتَّسْلِيمِ، وإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا وعَلَيْكُمْ»(٣).

وهذه الرواية هي أفضل ما في الباب، سندًا ودلالة، فهي معتبرة كما أنّ ظاهر النهي هو الحرمة، ويعضده سائر الأخبار، وإذا ثبتت حرمة السلام في أهل الكتاب، فتثبت في المشركين بالأولوية.

الخبر السادس: ما رواه أبو هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تبدأوا**

---

(١) قال السيد الخوئي في بيان وجوه ضعفه: «لجهالة طريق ابن إدريس إلى ابن قولويه كجهالة الواسطة بينه وبين أصبغ بن نباتة الَّذي هو من أصحاب الأمير عليه السلام وبينهما فصل طويل»، موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٨٣.

(٢) قرب الإسناد، ص١٣٣.

(٣) الكافي، ج٢، ص٦٤٨.

اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه»[١].

وهذا الخبر قد قدمنا الحديث عنه فيما سبق بلحاظ الفقرة الثانية منه، وأما الفقرة الأولى منه فهي ظاهرة في حرمة ابتداء اليهود والنصارى بالسلام.

وكيف كان قد يقال: إنّ هذه الأخبار بعد وجود ما هو صحيح منها ناهيك عن تضافرها، تصلح لتقييد المطلقات المتقدمة، فيحمل ما دل على استحباب إلقاء السلام على الغير على المسلم، أما غيره فيحرم السلام عليه، عملًا بظاهر النهي في هذه الأخبار، فهل يتم هذا الجمع؟

ولكننا نرجح حمل النهي في هذه الأخبار ـ في حال لم نستظهر منها إرادة التدبيرية ـ الكراهة الشرعية، لوجود القرينة على ذلك كما سيأتي، فلا تكون هذه الأخبار صالحة لتقييد المطلقات، إلّا على مستوى نفي الاستحباب بخصوص غير المسلم. والقرينة هي ـ بالإضافة إلى بعض القرائن الداخلية في الأخبار المتقدمة ـ ما سيأتي مما دل على جواز السلام اختيارًا على غير المسلم بالخصوص.

الثاني: منافاته للتحقير المطلوب!

استدل بعضهم على حرمة السلام على الآخر غير المسلم بأنّ السلام عليه ينافي الأمر بالتحقير، قال المناوي: «(لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام) لأن السلام إعزاز وإكرام ولا يجوز إعزازهم ولا إكرامهم بل اللائق بهم الإعراض عنهم وترك الالتفات إليهم تصغيرًا لهم وتحقيرا لشأنهم فيحرم ابتداؤهم به على الأصح عند الشافعية، وأوجبوا الرد عليهم بـ «عليكم» فقط»[٢].

---

(١) صحيح مسلم، ج٧، ص٥، وسنن الترمذي، ج٣، ص٥٩.

(٢) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٦، ص٥٠١.

وقال الأحوذي: «قوله: (لا تبدأوا اليهود والنصارى) أي ولو كانوا ذميين فضلا عن غيرهما من الكفار بالسلام، لأن الابتداء به إعزاز للمسلَّم عليه، ولا يجوز إعزازهم، وكذا لا يجوز توادهم وتحاببهم بالسلام ونحوه، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢] الآية، ولأنا مأمورون بإذلالهم كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، كذا في المرقاة»[(١)].

ولكننا قد ذكرنا في مبحث القواعد العامة الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر، أنّه لا صحة لدعوى عدم جواز إكرامهم، فضلًا عن مطلوبية تحقيرهم وإذلالهم.

٤ ـ أدلة الجواز

أشرنا قبل قليل إلى أنّه توجد أدلة ظاهرة في جواز السلام على غير المسلم بالخصوص، وهي:

أولًا: القرآن:

الآية الأولى: ما ورد على لسان إبراهيم الخليل عليه السلام مخاطبًا أباه/عمه، ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيٓ﴾ [مريم: ٤٧]. واحتمال الخصوصية في المقام، وهي أن الرجل هو أبو إبراهيم أو عمه الذي رباه، أي إنه أبوه الحقيقي أو التنزيلي مدفوع بما سيأتي في الشواهد الأخرى.

واعترض على الاستدلال بأنّ هذا النحو من السلام، جائز بيد أنّه ليس سلام برٍّ وإكرام، وهو المبحوث عنه، وإنما هو سلام متاركة ومنابذة، أو سلام توديع. قال الطبرسي في شرح الآية: «سلام توديع وهجر على ألطف الوجوه، وهو سلام متاركة ومباعدة منه، عن الجبائي، وأبي مسلم. وقيل: هذا سلام إكرام وبر، فقابل جفوة أبيه بالبر، تأدية لحق الأبوة أي هجرتك

(١) تحفة الأحوذي، ج٥، ص١٨٨.

على وجه جميل من غير عقوق»[(١)]. وقال الزمخشري: «سلام توديع ومتاركة، كقوله تعالى: ﴿لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ لَا نَبۡتَغِي ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [القصص: ٥٥]، وقوله: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا﴾ [الفرقان: ٦٣]»[(٢)]. وقال المناوي: «ولا يعارضه آية: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ﴾ [مريم: ٤٧] وآية ﴿فَٱصۡفَحۡ عَنۡهُمۡ وَقُلۡ سَلَٰمٞۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٩] لأن هذا سلام متاركة ومنابذة لا سلام تحية وأمان»[(٣)].

ويمكن ردّ هذا الاعتراض: بأنّ كون سلام إبراهيم عليه السلام على آزر هو سلام متاركة ومباعدة ومنابذة بعيد عن أخلاقية الأنبياء عليهم السلام بناءً على أنّ آزر أبوه[(٤)]، وذلك لأنّ الابن ـ حتى مع فرض كفر والديه ودفعهما بابنهما نحو الشرك ـ مدعوٌ لمصاحبتهما بالمعروف، كما قال تعالى: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ﴾ [لقمان: ١٥]، على أنّ من يقصد المباعدة والمنابذة لا يسلم ولا يستغفر للغير، فسلام إبراهيم عليه السلام إمّا أنّه سلام توديع أو سلام برّ. وعلى التقديرين يستفاد منه جواز السلام على المشرك حتى مع جحوده. ولنا أن نسأل، ما الفرق بين الاستقبال والتوديع، حتى يجوز توديع الكافر بالسلام ولا يجوز الترحيب به بالسلام؟! بل يمكن القول: إنّ سلام المنابذة لا يراد به ـ بطبيعة الحال ـ إهانته أو زجره، فهو سلام، ولكنه بنيّة الترك والإعراض، وإذا جاز السلام عليه بقصد المباعدة والمتاركة والهجران جاز السلام عليه بقصد التحية

---

(١) مجمع البيان، ج٦، ص٤٢٧، وسبقه إلى هذا المعنى، السمعاني في تفسيره، ج٥، ص١٢٠.

(٢) الكشاف، ج٢، ص٥١٢.

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٦، ص٥٠١.

(٤) ثمة رأيان في التفسير في المسألة: الأول: يرى أنّه أبوه واستند أصحابه إلى ظاهر الآية، والثاني: أنّه عمّه، واستند أصحابه إلى أن آباء الأنبياء كافة موحدون، والتفصيل في ذلك موكول إلى محله.

والموادة، وربما تدعى الأولوية فتأمل. باختصار: إننا لسنا أمام سنخين متغايرين من السلام حتى لا يستفاد من مشروعية أحدهما مشروعية الآخر.

ولكنّ الإنصاف أنّ الاستدلال بالآية محل تأمل، لا من زاوية أن سلام إبراهيم هو سلام منابذة لا سلام برّ، وإنما من زاوية أن السلام هو تحية، وكون ما صدر عن إبراهيم تحية هو أول الكلام، حتى لو استعمل كلمة سلام، فليس كل كلمة «سلام» يخاطب بها الآخر هي تحية عرفًا، وإنما هو تعبير عن موقف، وهو إنهاء المجلس أو الكلام واختتامه.

الآية الثانية: وقوله سبحانه: ﴿فَٱصۡفَحۡ عَنۡهُمۡ وَقُلۡ سَلَٰمٞۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٩].

قال الشيخ الطبرسي في تفسير الآية: «وقوله: (وقل سلام) أي مداراة ومتاركة. وقيل: هو سلام هجران ومجانبة، لا سلام تحيّة وكرامة، كقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ لَا نَبۡتَغِي ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [القصص: ٥٥]»(١). وقال المازندراني: «والوجه في جواز ذلك أنّه لم يقصد بهذا السلام التحيّة، وإنما قصد به المباعدة والمتاركة»(٢).

وهنا نقول أيضًا: إنّ الأمر بالصفح لا يناسب كونه سلام منابذة، ولذا لا يبعد أن يستفاد منه جواز السلام على غير المسلم. نعم إرادة المتاركة واردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا﴾ [الفرقان: ٦٣].

ويمكن القول: إنّ مخاطبة الآخر بقول: سلامًا، والذي يعني أسلِّم سلامًا يدلّ على أنّ لفظ السلام لا مانع من التوجه به إلى غير المحارب الذي ينظم علاقاتنا معه عقد أو عهد معين، وهو في سلم منا وقد ألقينا إليه بالسلام عملًا.

---

(١) مجمع البيان، ج٩، ص٩٩.

(٢) شرح أصول الكافي، ج١١، ص١٢١. وفي المصدر جاءت الكلمة الأخيرة هكذا: «المشاركة»، وهو خطأ واضح.

أجل، يبقى الاحتمال المتقدم في الآية السابقة واردًا في المقام، وهو أنّ هذا ليس من السلام المبحوث عنه وهو سلام التحية.

ثانيًا: الأخبار:

الطائفة الأولى/ما دلّ على جواز السلام عند الحاجة، وهي:

الخبر الأول: صحيحة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام: أَرَأَيْتَ إِنِ احْتَجْتُ إِلَى مُتَطَبِّبٍ وهُوَ نَصْرَانِيٌّ أُسَلِّمُ عَلَيْه وأَدْعُو لَه؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّه لَا يَنْفَعُه دُعَاؤُكَ»(١).

والحاجة أعمّ من الضرورة، كما لا يخفى.

الخبر الثاني: موثقة أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَه الْحَاجَةُ إِلَى الْمَجُوسِيِّ أَوْ إِلَى الْيَهُودِيِّ أَوْ إِلَى النَّصْرَانِيِّ أَوْ أَنْ يَكُونَ عَامِلًا أَوْ دِهْقَانًا مِنْ عُظَمَاءِ أَهْلِ أَرْضِه فَيَكْتُبُ إِلَيْه الرَّجُلُ فِي الْحَاجَةِ الْعَظِيمَةِ أَيَبْدَأُ بِالْعِلْجِ ويُسَلِّمُ عَلَيْه فِي كِتَابِه وإِنَّمَا يَصْنَعُ ذَلِكَ لِكَيْ تُقْضَى حَاجَتُه؟ قَالَ: أَمَّا أَنْ تَبْدَأَ بِه فَلَا، ولَكِنْ تُسَلِّمُ عَلَيْه فِي كِتَابِكَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم قَدْ كَانَ يَكْتُبُ إِلَى كِسْرَى وقَيْصَرَ»(٢).

المقصود بالبدء به هو البدء باسم اليهودي في مستهل الرسائل، كما كان المعروف حيث يقال من فلان بن فلان إلى فلان، وهذا النهي عن البدء به ليس تحريميًا(٣)، وقد ورد في خبر آخر جواز الابتداء باسم غير المسلم(٤).

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٥١، وثقه المجلسي، مرآة العقول، ج١٢، ص٤٥٩.

(٣) قال المازندراني: «وقوله عليه السلام: أما أن تبدأ به فلا» محمول على الكراهة جمعًا بينه وبين ما دل على جواز تقديم اسمه كحديث ابن سنان»، شرح أصول الكافي، ج١١، ص١٢٣، والحمل على الكراهة مطروح في مرآة العقول، ج١٢، ص٤٥٩.

(٤) الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ الله بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «عَنِ الرَّجُلِ يَكْتُبُ إِلَى رَجُلٍ مِنْ عُظَمَاءِ عُمَّالِ الْمَجُوسِ فَيَبْدَأُ بِاسْمِه قَبْلَ=

وربما يستفاد من تجويزه عليه السلام السلامَ عليه، مع تعليل ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكتابته لكسرى وقيصر، أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتب إليهما مسلمًا عليهما، وإلّا فأصل الكتابة ليس موضع تشكيك ولا هو محل سؤال السائل، فيكون مؤكدًا لما سيأتي في الطائفة الثانية.

قال السيد الحكيم: «فإنه ظاهر جدًا في عدم الضرورة، بقرينة النهي عن الابتداء باسمه. نعم مورده الكتابة»[(١)].

الطائفة الثانية: ما ورد في رسائل ومكاتيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى بعض الملوك، فقد كان يستهلها بقوله: «سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلّا هو وأشهد أن لا إله إلّا هو. أما بعد، فإني أدعوك إلى الإسلام فأسلم تسلم..»[(٢)].

=اسْمِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا فَعَلَ لِاخْتِيَارِ الْمَنْفَعَةِ»، الكافي، ج٢، ص٦٥١، وقال المجلسي عن الخبر: مجهول، مرآة العقول، ج١٢، ص٤٥٩، والسبب في الحكم بجهالته، هو اشتمال السند على إسماعيل بن مرار: قال السيد الخوئي: «وقد اشتمل السند على إسماعيل بن مرار الذي لم يرد فيه توثيق صريح، فإن ناقشنا فيه سقطت الرواية عن الحجّيّة، وإن حكمنا بوثاقته كما هو الأظهر من أجل وقوعه في إسناد تفسير علي بن إبراهيم فالسند تام»، موسوعة الإمام الخوئي، ج٣٠، ص٣٣٤، وما ذكره السيد لا يكفي في الوثاقة، نعم ثمة قرينة على وثاقته وهي «أنّ محمد بن الحسن بن الوليد قال: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها، إلّا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به»، ولا يخفى «أن إسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس، أو يونس بن عبد الرحمن مائتين وزيادة، فالظاهر أن رواياته هي من كتب يونس، ومقتضى كلام ابن الوليد أن هذه الروايات صحيحة معتمد عليها»، هذا ما ذكره السيد الخوئي في ترجمة إسماعيل، وأضاف: «لكن قد تقدم في المدخل أن تصحيح القدماء لرواية لا يدل على وثاقة الراوي ولا على حسنه»، معجم رجال الحديث، ج٤، ص٩٦.

(١) مستمسك العروة، ج٦، ص٥٦٩.

(٢) كما في كتابه إلى المنذر بن ساوى، انظر: مكاتيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم للأحمدي، ج٢، ٣٥٤، وص ٦٤٩، وفي بعض المصادر أنّه قال له «سلم أنت»، فتوج البلدان، ج١، ص٩٨، والعبارة عينها وردت في كتابه إلى ملك الحبشة، انظر: مكاتيب النبي، ج٢، ص٤٣٠، وفي تاريخ الطبري، ج٢، ص٢٩٥، أنّه كتب: «سلم أنت».

نعم، في الكثير من كتبه ورسائله إليهم كان يقول: «سلام على من اتبع الهدى»[(١)]، وقد رأى القلقشندي في صبح الأعشى أنّ النبي ﷺ في خطاب المسلم كان يقول: «سلام عليك» وربما قال: «السّلام على من آمن باللّه ورسوله» وفي خطاب الكافر كان يقول: «سلام على من اتّبع الهدى»[(٢)]. ولكن قد جاء في بعض رسائله كما مرّ معنا: «سلام عليك»، أو «سلم أنت».

وهذه الطائفة إذا لم تصلح للاستدلال فهي تصلح للتأييد.

التوفيق بين الوجوه

ومع وجود طائفتين ـ باستثناء المطلقات ـ من الأدلة في حكم السلام على غير المسلم، فكيف نتعامل مع الموقف؟

إذا لم نجد مجالًا للجمع العرفي بينها فلا بد من ترجيح الأدلة التي أجازت السلام، لأنّ من جملتها نصوص قرآنية وما خالف القرآن يُطرح ويؤخذ بدلالة القرآن، وحتى لو صرفنا النظر عن الآيات القرآنية يكون التعارض بين الطائفتين مستحكمًا فتتساقطا ونرجع إلى مطلقات جواز السلام على الناس، ولذا فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه: هل ثمة مجال للجمع العرفي بين الطائفتين؟

قد تطرح بعض الوجوه:

الوجه الأول: الحمل على الكراهة

إنّ الروايات الناهية عن السلام محمولة على الكراهة، بقرينة، ما جاء في الروايات المجيزة لذلك، وهذا الذي ذهب إليه جمع من الفقهاء، ومنهم السيد الخوئي، قال: «يكره الابتداء بالسلام على الذمي، وهو مقتضى الجمع بين صحيحة غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تبدأوا أهل الكتاب بالتسليم، وإذا سلموا عليكم فقولوا:

(١) تاريخ الطبري، ج٢، ص٢٩٦.
(٢) صبح الأعشى، ج٦، ص٣٥٢.

وعليكم»، وصحيحة ابن الحجاج، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «أرأيت إن احتجت إلى طبيب وهو نصراني أُسلِّم عليه وأدعو له؟ قال: نعم، إنه لا ينفعه دعاؤك»(١).

ربما يقال: إنّ الصحيحة الثانية موردها صورة الحاجة فلا تدل على شرعية السلام في غير صورة الاحتياج.

ويجاب بما ذكره السيد الخوئي من أنّ «مورد الصحيحة الثانية وإن كان فرض الحاجة إلّا أن الحاجة إنما هي في المراجعة إلى الطبيب النصراني لا في السلام عليه، إذ يمكن التحية له بغير لفظ السلام مما هو متعارف عنده»، وأضاف السيد الخوئي بذكر قرينة ثانية، وهي «أنّ التعليل في ذيل الصحيحة شاهد على أنّه لا مانع منه مطلقًا، حيث إنّ الدعاء لا يفيده»(٢). هذا بصرف النظر عمّا سيأتي تعليقًا على فقرة «إنه لا ينفعه دعاؤك» عند الحديث عن حكم الدعاء للآخر. وكون التعليل في الصحيحة المذكورة ناظرًا إلى الدعاء لا السلام صحيح، ولكن لا يبعد تسرية الأمر إلى السلام، بوحدة الملاك، فتأمل.

ويمكن ذكر قرينة ثالثة على عدم كون الحكم مختصًا بصورة الحاجة، وهي أنّ الحاجة لا تبرر رفع الحرام، فلو كان السلام عليه محرمًا في ذاته لما ارتفعت الحرمة إلّا بالضرورة. اللهم إلّا يثبت كون الحاجة مُنَزَّلَة مَنْزِلَةَ الضرورة ولو في بعض الحالات.

وأضف إلى ذلك أنّ الأخبار الناهية اشتملت على قرائن عدة تُعدُّ شواهد على إرادة الكراهة من النهي، من قبيل اشتمال السياق على المكروهات، كما في الخبرين الأولين، وكذا اشتمال الثالث على النهي عن المصافحة المحمول على الكراهة، وكذلك التعبير بـ «لا ينبغي» في خبر الأصبغ.

---

(١) منهاج الصالحين، ج١، ص٣٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٩٩، وتبعه على ذلك في مدارك العروة، ج١٦، ص٧٨.

ربما يقال: إن الحمل على الكراهة تعترضه عقبة، وهي أن الآيات المتقدمة ـ بناءً على صحة الاستدلال بها ـ لا تقبل الحمل على الكراهة، فقد ورد فيها الأمر بالسلام عليهم، وأقل مراتب الأمر هو الاستحباب، وهو يتنافى مع الكراهة.

ولكننا نقول: يمكن التغلب على هذه العقبة، بحمل الكراهة على قلة الثواب وهي الكراهة الخاصة بالعبادات، من قبيل كراهة الصلاة في الحمام، فإنه يراد بها قلة الثواب، ولا ريب أن في السلام ثوابًا وأجرًا بل أجره أكثر من أجر ردّ السلام على ما في بعض الأخبار، هذا على الرغم من أنّ الابتداء بالسلام مستحب والرد واجب، فقد روي عن الإمام علي عليه السلام، وروي عن ابنه الإمام الحسين عليه السلام: «للسلام [السلام] سبعون حسنة، تسع وستون للمبتدئ وواحدة للراد»[1]، وروي أنّ للمبتدئ تسعًا وتسعين حسنة وللراد واحدة[2]. وعليه فكراهة السلام على غير المسلم تعني قلة الثواب، وتفسير الكراهة بمعنى قلة الثواب هو ما ينبغي حمل كلام المشهور عليه

(١) رواها مرسلة عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام في تحف العقول عن آل الرسول ص٢٤٨، وعنه في بحار الأنوار ج٧٥ ص١٢٠، ورواها مرسلة عن علي عليه السلام سبط الشيخ الطبرسي في مشكاة الأنوار في غرر الأخبار ص٣٤٦. عن كتاب المحاسن للبرقي، ونقلها المجلسي في بحار الأنوار ج٧٣ ص١١ نقلًا عن جامع الأخبار، ومروية عنه عليه السلام في كتاب معارج اليقين في أصول الدين للشيخ محمد السبزواري ص٢٣٠. وذكر بعض الفقهاء مضمون الرواية في كتبهم الفقهية، انظر: مفاتيح الشرائع ج٢ ص١٣، ورواه المولى محمد تقي المجلسي على النحو التالي: «وروي أن بينهما (المبتدئ والمجيب) مائة رحمة، تسع وتسعون للبادي وواحدة للراد»، انظر: روضة المتقين ج٣ ص١٧٩، ويبدو أن النقل بالمعنى، ووجد هذا المعنى في بعض مصادر الزيدية، مع اختلاف في درجة ثواب المجيب، ففي شرح الأزهار: «وقد روي في الأثر القوى ان المبتدئ بالسلام له سبعون حسنة وللمجيب عشر والمبتدي فاعل مندوب والمجيب فاعل واجب»، شرح الأزهار، ج١ ص٢٨٠.

(٢) في مستدرك الوسائل: «الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «بين المسلم والمجيب مئة حسنة تسع وتسعون منها لمن يسلم وواحدة لمن يجيب» انظر: مستدرك الوسائل ج٨ ص٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب أحكام العشرة الحديث ٧.

هنا، لأنّ السلام عمل مستحب وفيه ثواب، فينحصر تفسير كون كراهته بقلة الثواب. والنتيجة أن السلام على الآخر غير المسلم جائز وفيه ثواب ولكن لا يصل إلى ثواب السلام على المسلم. وطبيعي أنّ الحكم بزيادة الثواب في السلام على المسلم، إنما هو حكم من حيث المبدأ، ولا مانع ـ نظريًا ـ من أنْ تعرض بعض العناوين التي تقلل من الثواب أو تمنع منه كما لو كان قائمًا على منكر ومتجاهر به.

وهذا الوجه مقدّم على ما سَلَف من جمعٍ طرحه بعض الفقهاء[1]، وخلاصته أنّ روايات النهي أخصّ من مطلقات الجواز فتتقدم عليها بالأخصية، ولكنّ تقدم الخاص على العام، فرع ثبوت الحكم في الخاص، وقد تبيّن أنّ الخاص له معارضٌ في بابه، وهو أدلة جواز السلام على غير المسلم، وهذا المعارض إما أنّه أسقط الخاص عن الحجيّة رأسًا، وإمّا أنّه أسقط ظهوره في الحرمة، فلا يبقى بين أيدينا ما يوجب تخصيص المطلقات.

الوجه الثاني: حمل النهي على ضرب من التدبيريّة، والشواهد التي تدفعنا لهذا الحمل:

١ ـ أن النصوص القرآنية التي استقربنا دلالتها على طلب السلام مع الآخر لا تقبل الحمل على الكراهة، فالمكروه لا يحثّ الله تعالى على فعله، إلّا بالتفسير المشار إليه وهو إرجاع الكراهة إلى قلة الثواب.

٢ ـ أنّ الأخبار الناهية عن السلام عليهم صادرة في جوٍ من العدائية بين المسلمين وغيرهم، ما يجعل للسلام ورده تفسيرات مغايرة لحقيقة التحية، فقد كان المشركون واليهود وغيرهم يرفعون راية العداء ضد النبي ﷺ وضد الإسلام والمسلمين، وكانوا يسبون النبي ﷺ والمسلمين، معتمدين أساليب كلامية ملتوية، كما في قولهم: «راعنا» ويقصدون بها معنى سلبيًا[2]،

---

(١) وهو الشيخ يوسف البحراني، وكذلك الفقيه الصنعاني، راجع كلامهما في حاشيةٍ سابقة ص٢٦٣.

(٢) قال الشيخ الطوسي: «وكان المسلمون يقولون: يا رسول الله راعنا: أي استمع منا،=

وعندما يلتقون بالنبي ﷺ أو أحد من المسلمين يقولون: السام عليكم، كما أكدت ذلك الأخبار المختلفة، ومنها ما روي عنه ﷺ: «إذا سلم عليك اليهودي فإنما يقول: السام عليك! فقل: وعليك، وقال مرة: إذا سلم عليك اليهود فقولوا وعليكم فإنهم يقولون السام عليكم»(١)، إلى غير ذلك من الأخبار(٢) الدالة على أنهم يتكلمون بطريقة لا تبدو وكأنهم يقولون السلام. وهذا ما يجعلنا نفهم سبب نهي المسلم عن أن يبدأهم بالسلام فلربما سلم عليهم وردوا السلام بطريقة ملتوية، أما لو سلموا هم عليه فأيًّا ما كان الذي قالوه فهو لا يقول في جوابهم سوى عبارة «وعليكم» أي وعليكم ما ذكرتم، كما سيأتي في بيان حكم الرد عليهم. نعم إن الاعتماد على هذا الشاهد يحتاج إلى بقاء هذه الحالة العدائية مستمرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام، فإنّ بعض أخبار النهي عن السلام على الآخر واردة عنهم عليهم السلام.

٣ ـ ورد في بعض الأخبار عنه ﷺ: «إنا غادون غدًا فلا تبدؤوهم

=فحرفت اليهود، فقالوا: يا محمد راعنا ـ وهم يلحدون إلى الرعونة ـ يريدون به النقيصة والوقيعة، فلما عوتبوا قالوا: نقول كما يقول المسلمون، فنهى الله عن ذلك فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]»، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٣٧٨. وجاء فيه أيضًا: «وقال أبو جعفر عليه السلام هذه الكلمة: سب بالعبرانية، إليه كانوا يذهبون، قال الحسين بن علي المغربي: فبحثتهم عن ذلك فوجدتهم يقولون راع رن. قال: على معنى الفساد والبلاء»، المصدر نفسه، ج١، ص٣٨٩، وكون المقصود بأبي جعفر في كلامه هو الباقر عليه السلام كما فهم الطبرسي في هذا المورد من مجمع البيان، ج١، ص٣٣٦، وكذلك في غيره من الموارد محل كلام ونقاش، راجع بشأنه ما ذكرناه في ملاحق كتاب حاكمية القرآن، ص٤٥٣.

(١) مسند أحمد، ج٢، ص٩.

(٢) ففي خبر سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ صفَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ رَسُولُ الله صعَلَيْكَ فَقَالَ أَصْحَابُه إِنَّمَا سَلَّمَ عَلَيْكَ بِالْمَوْتِ قَالَ الْمَوْتُ عَلَيْكَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ وكَذَلِكَ رَدَدْتُ..»، الكافي، ج٤، ص٥، وعن عن عائشة: «أنّ اليهود دخلوا على النبي ﷺ فقالوا: السام عليك، فلعنتهم، فقال: ما لك؟ قلت: أولم تسمع ما قالوا؟ قال: فلم تسمعي ما قلت وعليكم»، صحيح البخاري، ج٣، ص٢٣٤، وورد في مصادر أخرى.

بالسلام، وإن سلموا عليكم فقولوا: وعليكم». وفي مسند أحمد: «قال رسول الله ﷺ: إنيّ راكب غدًا إلى يهود فلا تبدؤوهم بالسلام، فإذا سلموا عليكم فقولوا عليكم». وهذا ما دفع البعض إلى القول: «إن ذلك كان في قضية خاصة لما ساروا إلى بني قريظة»[١] فيكون النهي عن السلام أقرب إلى الحكم الصادر على نهج القضيّة الخارجية، لكن قد تقدم أن هذه واردة في بعض الأخبار دون البعض الآخر. والعمدة من هذه الشواهد هو الشاهد الثاني، فإن أمكن الوثوق به كانت التدبيرية وجهًا راجحًا في الجمع بين الطائفتين، وإلّا تعيّن الأخذ بالوجه الأول.

ثانيًا: حكم ردّ السلام

هل يجب ردّ السلام على غير المسلم؟ وما هي صيغة الرد؟

١ ـ وجوب ردّ السلام

من المعروف في الفقه الإسلامي أنّ ردّ السلام واجب، بينما السلام نفسه مستحب، والمستند في وجوب ردّ السلام هو:

أولًا: الآية الكريمة: ﴿فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ﴾ [النساء: ٨٦][٢]، حيث استفيد منها وجوب الرد، باعتبار أنّ الأمر ظاهر في الوجوب، وقد ذكرت الآية للرد مستويين: المستوى الأعلى، وهو الرد بالأحسن، والمستوى الآخر: هو الرد ولو بالمماثل.

ثانيًا: النصوص الروائية:

منها: صحيحة عَبْدِ الله بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «رَدُّ جَوَابِ

(١) زاد المعاد، ج٢، ص٣٨٨.

(٢) وقد استدل بها كثير من الفقهاء، انظر: منتهى المطلب، ج٢، ص٣٤٩، وأجوبة المسائل المهنائية، ص٩١، وجامع المقاصد، ج٢، ص٣٥٥.

الْكِتَابِ وَاجِبٌ كَوُجُوبِ رَدِّ السَّلَامِ والْبَادِي بِالسَّلَامِ أَوْلَى بِاللَّه ورَسُولِه»[١].
فقد صرح بوجوب ردّ السلام.

وأما ما تضمنه من وجوب ردّ الكتاب فلا يبعد أنّ النظر فيه إلى ما يتضمنه من السلام، فيستنتج منه وجوب ردّ السلام الكتبي كما يجب ردّ السلام الشفهي، وليس المقصود ردّ جواب الكتاب في نفسه بصرف النظر عن ما يتضمنه من السلام، كما هو ظاهر الحديث لأول وهلة، وذلك لأنّ نظر الحديث ـ كما يظهر من ذيله ـ إلى بيان حكم السلام ابتداءً وردًا.

ولو أصرّ شخصٌ على أن النظر فيه إلى جواب الكتاب نفسه، فلا مجال لحمله على الوجوب بالمعنى المصطلح، إذ يبعد جدًا الالتزام بوجوبه، حتى لو قال به بعض المحدثين كالشيخ الحر[٢]، ويظهر من صاحب الحدائق تبنيه[٣]، لجريان سيرة المتشرعة على عدم ردّ أجوبة الكتب، ولا سيما أنّ القضية محل ابتلاء كبير، فلو كان الأمر واجبًا لذاع وشاع. فبمثل هذا الخبر لا يرفع اليد عن السيرة القطعية كما قال في الجواهر[٤].

ومنها: خبر السكوني المعتبر عند بعضهم عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: السَّلَامُ تَطَوُّعٌ والرَّدُّ فَرِيضَةٌ»[٥].

ثمّ إنّ ظاهر الآية وجوب الرد أكانت التحية بالسلام أو غيره كما ذهب إليه العلامة الحلي[٦]، لكن المعروف بينهم عدم وجوب الرد في التحية بغير

(١) الكافي، ج٢، ص٦٧١.
(٢) قال: «يجب ردّ جواب الكتاب»، هداية الأمة، ج٥، ص١٦٦.
(٣) قال: «وهذا الخبر دال بعمومه على وجوب ردّ السلام الذي كتب له في ذلك الكتاب لأنّه من جملة ما يتوقع صاحبه رده سيما إذا كان الكتاب إنما يشتمل على مجرد الدعاء والسلام وقد حكم عليه السلام بوجوب رده كرد السلام»، الحدائق الناضرة ج٩، ص٨٢.
(٤) جواهر الكلام، ج١١، ص١١١.
(٥) الكافي، ج٢، ص٦٤٤.
(٦) مختلف الشيعة، ج٢، ص٢٠٤.

السلام، وهي تحية الإسلام[١]. وهذا الأمر يبحث في محله، وإنما يعنينا هنا التركيز على ما إذا كان يجب الرد على غير المسلم. والصحيح وجوب الرد، كما ذهب إليه السيد الخوئي[٢] وسبقه إليه النراقي، قال الأخير: «ولو سلّم كافرٌ على مسلم فهل يجب الردّ أم لا؟ الظاهر نعم»[٣].

وما يستدل به لذلك وجهان أشار إليهما المحقق النراقي، قال مستدلًا على وجوب الرد: «لعموم الآية، وأكثر الأخبار، وخصوص رواية غياث، وموثقتي محمد، وسماعة»[٤]، وإليك تفصيل الكلام في هذين الوجهين:

الوجه الأول: مطلقات ما دلّ على وجوب ردّ السلام من الآية والأخبار المتقدمة، فهي شاملة لغير المسلم.

ولكن هل ثمّة ما يقيّد الإطلاق المذكور، ويخرج غير المسلم من تحت الإطلاق؟

يستفاد من بعض الفقهاء أنّ الآية الكريمة مختصة بالمسلم، بقرينة «فحيوا بأحسن منها» فإنه لا يجب بل ـ كما قال صاحب الجواهر ـ لا يجوز الرد بالأحسن على غير المسلم بالإجماع[٥].

ويلاحظ عليه:

أولًا: أنّ دعوى الإجماع على عدم وجوب الردّ بالأحسن على غير المسلم غير ثابتة صغرويًا، لخلو الكلمات من هذا الفرع، ولا سيما كلمات المتقدمين، ولو فرض وجوده فلا يبعد أنّه إجماع اجتهادي مبني على ما

(١) ذهب غير واحد من الفقهاء إلى عدم وجوب الرد في التحية إن كانت بغير السلام، لأنّه «لو كان واجبًا مع كثرة الابتلاء.. لاشتهر وبان وشاع وذاع، وأصبح من الواضحات فكيف لم يقل بوجوبه أحد من الفقهاء ما عدا العلامة»، موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٧٦.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٨٤.

(٣) مستند الشيعة، ج٧، ص٧٤.

(٤) المصدر نفسه، ج٧، ص٧٤.

(٥) جواهر الكلام، ج١١، ص١١٦.

ارتكز في أذهان الفقهاء من التعامل مع أهل الكتاب بطريقة دونية بما لا يتعامل به مع المسلمين. على أنّه لو سلم الإجماع على عدم وجوب الرد بالأحسن على غير المسلم، فهو لا يسقط الاستدلال بالآية، لأنّ الإجماع يقضي بتخصيص الرد بالأحسن «فحيّوا بأحسن منها» بالمسلم، فيبقى قوله: «أو ردوها» على إطلاقه.

وما ذكرناه من كون التقييد واردًا على خصوص فقرة الرد بالأحسن، هو أمر مغاير لما نقل عن ابن عباس وغيره من أنّ قوله: «فحيوا بأحسن منها» يراد بها أهل الإسلام، وقوله «أو ردوها» يراد بها أهل الكفر[1]، فما ذكرناه هو أنّ الآية في نفسها مطلقة، ولكن نرفع اليد عن إطلاقها لوجود المقيد، وأما ما ذكره فإما أن يراد به ـ كما هو الظاهر ـ أنّ الآية نزلت كذلك، أو هي في نفسها ظاهرة في ذلك، وكيف كان فما نقل عن ابن عباس مردود بأنه لا دليل في أخبار أسباب النزول على نزولها كذلك، ولا ظهور لها فيما ذكر أيضًا، وإلى ما ذكرنا أشار صاحب الجواهر، مضيفًا أنّ «ظاهر الآية اتحاد الموضوع فيها»، ومع وحدة الموضوع فلا معنى لتقييد الرد بالأحسن بالمسلم، وحمل الرد بالمماثل على غير المسلم، بيد أن اعتراضه هذا لا يرد بناءً على ما ذكرناه، فإن الموضوع في الآية مع كونه واحدًا وهو مطلق المكلف الذي ألقى التحية على غيره، أكان مسلمًا أو غير مسلم، لكنه تعرض للتقييد في خصوص المسلم بلحاظ حصة من حصص الرد (المتعلق) وهو الرد بالأحسن، فيبقى الباقي على إطلاقه، أي الرد بالمماثل فهو جائز في جواب سلام المسلم وغيره.

ثانيًا: لو سلمنا بعدم صلاحية الآية للاستدلال، فالأخبار صالحة لإثبات ذلك ولا يمنع من التمسك بإطلاقها مانع.

الوجه الثاني: الروايات الخاصة الآتية والظاهرة في وجوب الرد، وإنْ بصيغة «عليكم» أو «سلام».

---

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٢٧٨.

ولكنّ بعض الفقهاء[١] اعترض على الاستدلال بهذه الأخبار بأنّها مسوقة لبيان كيفية الرد عليهم لا لبيان أصل الحكم، ليقال بظهور الأمر فيها بالوجوب، فإذن يكون الأمر إرشادًا إلى بيان صيغة الجواب. ولك أن تقول: إنّ الأمر فيها وارد مورد توهم الحظر فلا يدلّ على أكثر من الإباحة[٢].

٢ ـ صيغة الرد

ولكن كيف يرد على غير المسلم؟

قال النراقي: «والمشهور المنصور أنّه يُردُّ على أهل الذمة بـ «عليك»، للرواية..»[٣].

وقال السيد اليزدي: «وإنْ سلّم الذمي على مسلم، فالأحوط الرد بقوله: عليك، أو بقوله: «سلام»، من دون عليك»[٤].

واحتاط بعضهم لزومًا[٥] بأن لا يكون الرد عليه بـ«عليكم السلام»، بل يكتفي إما بـ «عليك» أو بـ «سلام». وظاهر السيد الخوئي أنّه لا يجوز الجمع، كما سيأتي.

هذا ولكن مطلقات وجوب الرد من الآية والأخبار تقتضي جواز الرد بعبارة «وعليكم السلام»، فما الموجب لرفع اليد عنها والاقتصار على إحدى الكلمتين؟

الجواب: إنّ المستند عند الفقهاء هو الأخبار، والملاحظ في أكثرها أنها تضمنت الرد بعبارة «وعليكم»، كما ورد في عدة أخبار معتبرة:

---

(١) جواهر الكلام، ج١١، ص١١٦، ووافقه السيد الخوئي على ذلك، موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٨٤.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٨٤.

(٣) مستند الشيعة، ج٧، ص٧٤.

(٤) العروة الوثقى، ج٣، ص٢٥.

(٥) حدود الشريعة/المحرمات، ج١، ص٣٤٨.

منها: موثقة غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا تَبْدَؤُوا أَهْلَ الْكِتَابِ بِالتَّسْلِيمِ، وإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا: وعَلَيْكُمْ»(١).

ومنها: موثقة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكَ الْيَهُودِيُّ والنَّصْرَانِيُّ والْمُشْرِكُ فَقُلْ: عَلَيْكَ»(٢).

ومنها: موثقة سَمَاعَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ والْمُشْرِكِ إِذَا سَلَّمُوا عَلَى الرَّجُلِ وهُوَ جَالِسٌ كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ: يَقُولُ: عَلَيْكُمْ»(٣).

والرواية الأخيرة لا تدل على أكثر من الاستحباب، حيث إن السؤال فيهما عما ينبغي أن يقول في الرد عليهم، فقال: «عليك»، ما قد يعدّ قرينة على إرادة الاستحباب من سائر الأخبار لا اللزوم. هذا بصرف النظر عما سيأتي.

وأما الردّ بكلمة «سلام» وحدها، فقد ورد في خبر واحد، وهو ما رواه الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الله بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «تَقُولُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ سَلَامٌ»(٤).

ولكن هذا الخبر ضعيف السند بعبد الله بن محمّد المعروف ببنان كما تقدم، والَّذي هو ابن عيسى أخو أحمد بن محمّد بن عيسى، فإنه لم يوثق في كتب الرِّجال، وهذا ما يظهر من السيد الخوئي في المعجم(٥). بيد أنّه

(١) الكافي، ج٢، ص٦٤٨.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٤٩.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ٦٤٩.
(٥) راجع: معجم رجال الحديث، ج٤، ص٢٧٣.

في المقام وثقه بناءً على كونه من رجال «كامل الزيارات»[١] مصححًا هذه الرواية استنادًا إلى ذلك، ومستفيدًا منها جواز الرد على الذمي بـ «سلام»، حيث رأى أنّ الجمع بينها وبين الروايات المعتبرة الدالة على أنّ الجواب هو بـ «عليك» يقتضي «التخيير بين الكلمتين، وعدم جواز الجمع بينهما»[٢].

لكنّ الخبر ـ بنظرنا ـ ضعيف، لضعف المبنى المذكور، وقد تراجع السيد الخوئي نفسه عن مبناه في توثيق رجال «كامل الزيارات» كما هو معروف.

وعليه، لا يبقى بين أيدينا إلّا الروايات الدالة على كون الرد على الآخر هو بـ «عليكم» بالواو أو بدونها، والسؤال: هل تصلح هذه الروايات لتقييد المطلقات؟

أقول: بصرف النظر عما تقدم من احتمال كون الأمر فيه للاستحباب، فإنّ صلاحيتها للتقييد تحتاج للفراغ عن ظهورها في بيان الحكم الشرعي للرد بعنوانه الأولي، وهذا محل إشكال، ومنشأ الإشكال أنّ ثمة احتمالًا في أن يكون الاقتصار في الجواب على هذه الكلمة ناظرًا إلى صورة خاصة، وهي الشك في كون الآخر بصدد السلام أو السباب، ومرد ذلك إلى ما عرف عن اليهود وربما غيرهم من ليّ ألسنتهم عند السلام على المسلمين وقولهم في التحية: السام عليكم، بدلًا من «السلام عليكم»، فأُمر المسلم في الرد عليهم بالاكتفاء بـ«وعليكم» الظاهرة في التشريك ـ مع استبعاد كون الواو للاستئناف ـ، حتى لا يكون ممن يدعو على نفسه ويدعو لغيره ممن يدعو عليه، فلاحظ ما رواه الكليني في الصحيح عن عَلِيّ بْن

(١) قال: «فإنّ السند وإن اشتمل على عبد الله بن محمّد الَّذي هو ابن عيسى أخو أحمد بن محمّد بن عيسى ولم يوثق في كتب الرِّجال لكنّه موجود في أسناد كامل الزيارات»، موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ج١٥، ص٤٨٥ ـ ٤٨٦.

إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «دَخَلَ يَهُودِيٌّ عَلَى رَسُولِ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم وعَائِشَةُ عِنْدَه. فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: عَلَيْكُمْ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ عَلَيْه كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِه، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ، فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبَيْه، فَغَضِبَتْ عَائِشَةُ فَقَالَتْ: عَلَيْكُمُ السَّامُ والْغَضَبُ واللَّعْنَةُ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ يَا إِخْوَةَ الْقِرَدَةِ والْخَنَازِيرِ! فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: يَا عَائِشَةُ إِنَّ الْفُحْشَ لَوْ كَانَ مُمَثَّلًا لَكَانَ مِثَالَ سَوْءٍ. إِنَّ الرِّفْقَ لَمْ يُوضَعْ عَلَى شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَه ولَمْ يُرْفَعْ عَنْه قَطُّ إِلَّا شَانَه، قَالَتْ: يَا رَسُولَ الله أَمَا سَمِعْتَ إِلَى قَوْلِهِمْ السَّامُ عَلَيْكُمْ؟ فَقَالَ: بَلَى، أَمَا سَمِعْتِ مَا رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ قُلْتُ: عَلَيْكُمْ. فَإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ مُسْلِمٌ فَقُولُوا: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ، وإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ كَافِرٌ فَقُولُوا عَلَيْكَ»(١)، فهذه هي مناسبة صدور هذه الروايات التي تضمنت الاقتصار على عبارة «وعليك»، وقد عمم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الأمر بالاقتصار عليها لكل كافر مستخدمًا فاء التفرع: «فإذا... وإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ كَافِرٌ فَقُولُوا عَلَيْكَ»، ما يدل على أنّ هذا الحكم منطلق من ذلك الأمر، فالوجه في التعميم أنّهم لا يؤتمنون على السلام، وأنه من الممكن أن يسلّموا بطريقة اليهود، ومعلوم أنّ هذه الطريقة من السلام لم تعد هي التي يتعامل بها الكثير من أهل الكتاب مع المسلمين في أيامنا، فلا وجه والحال هذه لقصر السلام عليهم بكلمة «وعليكم». وبعبارة أخرى: إن مورد الأخبار هو صورة ما إذا كان لا يحرز أنّهم قد سلموا ليجب الرد عليهم بـ «وعليكم السلام»، فيقتصر بعليكم، فإن كان ما ذكروه سلامًا أو سبًا فعليهم عين ما ذكروا في كلامهم.

وعليه، فلا موجب لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز مطلوبية ردّ السلام الكامل عليهم، ويمكن تعزيز بقاء الإطلاق المذكور على حاله بأحد شاهدين:

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٤٨.

الأول: ما ذكره بعض الفقهاء من دعوى الأولوية[١] بتقريب أنّه إذا جاز ابتداؤه بالسلام الكامل، أعني بعبارة: «السلام عليكم»، كما هو ظاهر الخبر الوارد في السلام على الطبيب، جاز ذلك في الرد بطريق أولى.

ولكنّه قال عقيب استدلاله: إن ذلك غير خال من الإشكال، وإشكاله في محله.

الثاني: إنّ الرد بـ «عليكم السلام» فيما لو قال الآخر في التحية «السلام عليكم» هو من المماثلة المأمور بها في الآية ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦]، كما ذهب إليه بعض المفسرين[٢].

إن قلت: إنّ الآية لم تأمر بالمماثل، بل بالرد، والردّ المقابل للأحسن قد يكون بالأدنى، وليس بالمماثل، فقولنا في جوابه «وعليكم»، وإن لم يكن مماثلًا فهو ردّ للتحية، وظهور الآية في التنزل من الأعلى، وهو الأحسن إلى الأدون كما ينسجم مع إرادة المماثل فهو ينسجم مع إرادة الأدنى.

قلت: هذا صحيح، ولكنْ يبقى أنّ الرد في الآية مطلق وشامل للرد بالمماثل، كما هو شامل للأدون، ولا مقيد لهذا الإطلاق.

رفع توهم

نقل المازندراني عن بعضهم احتمال أن يكون السلام المأمور به بدءًا أو ردًا على الكافر، هو السِّلام بكسر السين، وأضاف: «ويؤيده مذهب بعض العامة من أنّه ينبغي أن يقول في الرد «عليكم السلام» بكسر السين والسلام بالكسر الحجارة»[٣]، وهذا الكلام ضعيف للغاية، إذ لا دليل عليه، وهو منافٍ لما تقدم مما دلّ على وجوب ردّ السلام عليه، فإنه ظاهر في كون الرد تحية، ناهيك عن أن النبي ﷺ قد نهى السيد عائشة عن قولها: «عَلَيْكُمُ

(١) حدود الشريعة/المحرمات، ج١، ص٣٤٨.
(٢) التبيان، ج٣، ص٢٧٨.
(٣) شرح أصول الكافي، ج١١، ص١٢١.

السَّامُ والْغَضَبُ واللَّعْنَةُ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ يَا إِخْوَةَ الْقِرَدَةِ والْخَنَازِيرِ!»، ومن هنا قال في فتح الباري بعد أن نقل عن بعض شيوخ المالكية: أنّه «يقول عليكم السلام، بكسر السين، يعني الحجارة»: «ووهاه ابن عبد البرّ بأنه لم يشرع لنا سب أهل الذمة، ويؤيده إنكار النبي ﷺ على عائشة لما سبتهم»[١].

ونحوه في الضعف توهم أن يكون قولك في الرد: «وعليك» ليس ردًا للسلام، فهذا خلاف الظاهر، فإنّ ردّ السلام ـ كما قلنا ـ واجب، فإذا لم يكن المراد ولا المقصود بقول: «وعليك» ردّ السلام فلم يتحقق الواجب، ولا سيما مع الإتيان بحرف الواو قبل «عليك»، فهو ـ ظاهرًا ـ ليس للاستئناف بل للعطف والتشريك.

ثالثًا: مصافحة غير المسلم

لا يخفى أنّ السلام على الآخر غالبًا ما يقترن بمصافحته، والمصافحة هي مظهر توقير واحترام للغير، وهو ما يقتضيه الأدب الرفيع في التعامل معه، فهي مستحسنة عقلًا، ومقتضى الأصل العمليّ هو جوازها، بل تستفاد مشروعيتها ومطلوبيتها من اندراجها تحت عموم ما دل على التعامل مع الغير بالحسنى، ولكنْ مع ذلك، فإن ثمة اتجاهًا يذهب أو يميل إلى المنع منها إذا لم يكن المصَافَح مسلمًا، ما يستدعي بحث المسألة.

١ ـ القول بالكراهة أو الحرمة

لاحظنا بالتتبع أنّ ثمّة قولًا بالنهي عن المصافحة، حيث نقل عن الحنفية: «أنّ التبجيل كفر والمصافحة مكروهة»[٢]. وأما عند الشيعة، فظاهر الشيخ الحر العاملي هو الإفتاء بحرمة المصافحة[٣]، وتبعه صاحب

(١) فتح الباري، ج١١، ص٣٨.

(٢) نصائح الخريشي إلى ولاة أمور المسلمين، ص١٣٢، و١٤٢.

(٣) وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٢٣، الباب ١٢٧، من أبواب أحكام العشرة، قال في عنوان الباب: «باب استحباب المصافحة مع قرب العهد باللقاء.. وعدم جواز مصافحة الذمي».

المستدرك[١]. وقال الإمام الخميني: «إنّ مصافحة الذمّي مرجوح نفسًا؛ لأجل ترك المحابّة معهم»[٢].

٢ ـ دليل الحرمة أو الكراهة

وما يمكن أن يُستدل به للحرمة هو:

أولًا: حديث المناهي عن رسول الله ﷺ: «ونهى عن مصافحة الذمي»[٣].

وهو حديث ضعيف السند لجهالة شعيب بن واقد.

ثانيًا: ما رواه الشيخ عن ابن محبوب عن أبي عبد الله الرازيّ الجمورانيّ عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة عن سيف بن عميرة عن عيسى بن عمر أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحلّ له أن يصافح المجوسيّ، فقال: «لا، فسأله: يتوضّأ إذا صافحهم؟ قال: نعم، إنّ مصافحتهم ينقض الوضوء»[٤].

وهذا أيضًا ضعيف السند[٥]. واشتماله على ناقضية المصافحة للوضوء تزيده وهنًا، إذْ من المعلوم ـ بملاحظة ما ورد في نواقض الوضوء ـ عدم

---

(١) مستدرك الوسائل، ج٩، ص٦٣، ولكن في جامع أحاديث الشيعة، غيّر في العنوان، فقال: «باب استحباب المصافحة... وحكم مصافحة المسلم اليهودي والنصراني».

(٢) كتاب الطهارة، للسيد الخميني، ج٣، ص١٠٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٨، والأمالي له، ص٥١٢، وعنه وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٢٥، الباب ١٢٧، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

(٤) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٤٧.

(٥) قال الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني: «السند فيه أبو عبد الله الرازي وهو الجاموراني، ولم يوثّقه أصحاب الرجال ولا مدحوه، بل قيل: إنّه ضعيف؛ والحسن بن علي بن أبي حمزة، قيل: إنّه واقفي ورمي بالكذب؛ وعيسى بن عمر مجهول الحال لإهماله في الرجال، والذي في رجال الصادق والباقر عليهما السلام من كتاب الشيخ عيسى بن عمرو مولى الأنصار، والأمر سهل»، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج٢، ص٥٥.

ناقضية مصافحة الغير للوضوء، ولو كان لبان واشتهر، بل صريح بعض الأخبار أنّ مصافحته لا تنقض الوضوء، ففي صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن رجل صافح مجوسيًّا، قال: يغسل يده ولا يتوضّأ»(١).

ثالثًا: صحيحة عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْمَجُوسِيِّ فِي قَصْعَةٍ وَاحِدَةٍ وأَرْقُد مَعَه عَلَى فِرَاشٍ وَاحِدٍ وأُصَافِحه؟ قَالَ: لَا»(٢).

وهذا لا يستفاد منه الحرمة كما لا يخفى، فإنّ الأكل معه في قصعة واحدة والجلوس معه على فراش واحد ليسا محرميْن كما لا يخفى. وقد تقدّمت رواية زكريا بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ أَبِي وأُمِّي عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وأَهْلَ بَيْتِي وأُمِّي مَكْفُوفَةُ الْبَصَرِ فَأَكُونُ مَعَهُمْ وآكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ فَقَال: يَأْكُلُونَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ؟ فَقُلْتُ: لَا ولَا يَمَسُّونَه. فَقَالَ: لَا بَأْسَ». فيكون النهي في الخبر محمولًا على التنزه والكراهة، ولعلّ النهي التنزيهي ليس عن خصوص المصافحة في نفسها ولا عن خصوص المؤاكلة أو المراقدة والتي قد تحصل اتفاقًا، بل عن مجموع ما عكسه السائل في سؤاله مما يدل على وجود نوع من العلاقة القريبة والتي تزول معها الفواصل مع الآخر، وهذا النوع من العلاقة قد يؤدي إلى تجاوز الضوابط والأحكام الشرعية فيما يتصل بالأكل أو الشراب المحرمين أو ما إلى ذلك.

٣ ـ دليل المشروعية والاستحباب

وفي المقابل، نجد في الأخبار ما يدلّ على جواز مصافحتهم، ومنها: ما مرّ في باب نجاسة غير المسلم من أن مصافحته تكون من وراء الثوب أو

---

(١) تهذيب الأحكام، ج١، ص٢٦٣.

(٢) الكافي، ج٦، ص٢٦٤. وتهذيب الأحكام، ج٩، ص٨٧.

غسل اليد بعد المصافحة مما ظاهره أنّ المصافحة في حد ذاتها لا ضير فيها، وإنّما الكلام في أثرها الوضعي وهو النجاسة.

بل يمكن القول باستحبابها، وذلك استنادًا إلى أنها من التعامل بالأحسن مع الناس، وهو ما ندب إليه القرآن الكريم، كما أنّ بعض الأخبار تدلّ على استحباب المصافحة، ففي الخصال بإسناده عن علي عليه السلام ـ في حديث الأربعمئة ـ قال: «إذا لقيتم إخوانكم فتصافحوا وأظهروا لهم البشاشة والبشر تتفرقوا وما عليكم من الأوزار قد ذهب... صافح عدوك وإن كره، فإنه مما أمر الله عز وجل عباده يقول: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصّلت: ٣٤-٣٥]»(١).

والرواية من حيث الدلالة جيّدة، لأنّ العدو شامل للعدو الديني، بقرينة الاستدلال بالآية، وهي مكية(٢)، ولم يكن في مكة من عداوات للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلّا العداوة في الدين، وهي تدلّ على استحباب المصافحة حتى مع كراهة الآخر للمصافحة.

ولو أننا بنينا على صحة الرواية، فسوف تكون معارضة لصحيحة علي بن جعفر المتقدمة، التي نهت عن مصافحتهم، ولا مجال للجمع بينهما، لأنّه لا يمكن أن تكون المصافحة مستحبة ومكروهة للشارع في آن واحد، ومع التعارض يكون الترجيح لحديث الأربعمائة لموافقته للكتاب الذي أمر أن يكون التعامل معهم على أساس الدفع بالتي هي أحسن.

---

(١) الخصال، ص٦٣٣، وعنه وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٢٥، الباب ١٢٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٠٣، وجوامع الجامع، ج٣، ص٢٧٥، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٣٤، ص١١٤.

بيد أنّ مشكلة حديث الأربعمائة هو في سنده، فإنّ في السند القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد، ولا توثيق لهما في الرجال[(١)].

وكيف كان فالمستفاد مما تقدم أنّ المصافحة مشروعة في حد ذاتها، وقد تكون مندوبة بلحاظ انطباق بعض العناوين الثانوية عليها[(٢)].

رابعًا: القيام لهم

ومن الفتاوى التي يمكن أن تذكر في سياق التعامل مع الآخر في المجالس: ما ذكره بعض الفقهاء من حرمة القيام لهم، وإليك تفصيل الكلام في هذه الفتوى:

١ ـ أقوال الفقهاء

والفتوى المذكورة نجدها عند كثير من الفقهاء، قال النووي الشافعي:

---

(١) وثقّ السيد الخوئي الحسن بن راشد لوقوعه في أسانيد كامل الزيارة، وتفسير القمي، معجم رجال الحديث، ج٥، ص٣١٢. وهذا المبنى لا يصح بنظرنا، وقد تراجع عنه السيد فيما يخص كامل الزيارة، وأما حفيده القاسم بن يحيى، فهو لا توثيق له أيضًا ووثقه السيد الخوئي لوقوعه في أسناد كامل الزيارة، راجع المصدر نفسه، ج١٥، ص٦٨. وثمة طريق آخر لتوثيق الرجلين، وهو وقوعهما في إسناد زيارة الإمام الحسين عليه السلام المروية في الفقيه، وقد قال الصدوق: «وقد أخرجت في كتاب الزيارات، وفي كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعا من الزيارات واخترت هذه لهذا الكتاب، لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية وفيها بلاغ وكفاية»، من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٥٩٨، قال السيد الخوئي تعليقًا على كلام الصدوق الآنف: «حيث إن في جملة الروايات الواردة في الزيارات ما تكون معتبرة سندًا، ومقتضى حكمه مطلقا بأن هذه أصح رواية يشمل كونها أصح من جهة السند أيضًا»، معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٦٨، وربما اعترض عليه «بما يقال من أن تصحيح الرواية من قبل القدماء لا يدل على توثيق الراوي، إذ من المحتمل كون مبناهم في التصحيح على مثل أصالة العدالة، لا على ثبوت الوثاقة بالشكل الذي نؤمن به» القضاء في الفقه الإسلامي للسيد الحائري، ص٤٤٠.

(٢) وبهذا اللحاظ أعني ملاحظة العناوين الثانوية قد يقال: إن المصافحة تكون موردًا للأحكام التكليفية الخمسة.

«قالت الحنابلة: ويمنعون من تعلية البناء على المسلمين ويحرم القيام لهم وتصديرهم في المجالس..»[١].

وقال ابن عابدين في حاشية ردّ المحتار: «قوله: «وينبغي أن يلازم الصغار» أي الذل والهوان، والظاهر أنّ «ينبغي» هنا بمعنى يجب». إلى أن يقول: «لو دخل ذمي على مسلم فقام له ليميل قلبه إلى الإسلام فلا بأس، وإن لم ينو شيئًا أو عظمه لغناه كره. قال الطرسوسي: وإن قام تعظيمًا لذاته وما هو عليه، كفر، لأنّ الرضا بالكفر كفر، فكيف بتعظيم الكفر. قلت: وبه علم أنّه لو قام له خوفًا من شره، فلا بأس أيضًا، بل إذا تحقق الضرر فقد يجب وقد يستحب على حسب حال ما يتوقعه»[٢].

قال البهوتي: «(ولا يجوز تصديرهم في المجالس) لأن فيها تعظيمًا لهم. (ولا) يجوز (القيام لهم)، لأنّه في معناه (ولا لمبتدع يجب هجره) كرافضي»[٣].

وهذه الفتوى، أعني حرمة القيام لهم لم نجدها في فتاوى فقهاء الشيعة بحسب تتبعنا.

٢ ـ مستند الفتوى

ولدى التأمل والتتبع لا نجد لهذه الفتوى مستندًا يدل عليها بالمباشرة، فالظاهر أنّهم استفادوها إمّا ممّا دلّ على حرمة تعظيم الآخر على اعتبار أنّ في القيام تعظيمًا له، وإما بلحاظ أنّ ترك القيام له هو من مصاديق الصغار الذي جعلته الآية المباركة وصفًا لحال غير المسلم عند دفع الجزية.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ حرمة التعظيم هي أوّل الكلام، إذ لا دليل على حرمة التعظيم

(١) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤١٥.
(٢) حاشية ردّ المحتار، ج٤، ص٣٩١.
(٣) كشف القناع، ج٣، ص١٤٧.

في نفسه، سوى دعوى أن التعظيم ينافي الصغار الذي جعلته الآية غاية لدفع الجزية، ولكننا رجحنا أن الصغار في الآية هو بالامتثال للقانون والأحكام الإسلامية، لا أن الصغار هو طريق تعامل معهم، على أساس الإذلال، وبكلمة: إنّ الصغار ليس سلوكًا مطلوبًا في التعامل مع غير المسلمين، وإنما الصغار هو كناية عن خضوع الطرف المحارب للدولة وقانونها وشروطها، ومنها الجزية(١). وعليه، فلا دليل على حرمة التعظيم ما لم يعبّر عن تعظيم الكافر لكفره، فأنت تارة تعظم شخصًا لعقيدته ودينه وأخرى تعظمه لما يحمله من مزايا طيبة، وعلينا أن نفكك في التعظيم، بين تعظيم شخصِ الكافر كإنسان أو صديق أو جار أو صاحب اختراع أو نحو ذلك، بحيث إنّ تعظيمه يكون لإنسانيته وأخلاقه ومزاياه الطيبة وإنجازاته المفيدة وخدماته النافعة، وبين تعظيمه ككافر، أي لكفره أو لفسقه.

إن قلت: إن هذا التفكيك غير عرفي.

قلت: بل إنّ التفكيك في مثل هذه الموارد عرفي ومعمول به، أرأيت لو أن شخصًا جاء ممثلًا لسلطان عادل أو مرجع ديني، فإنه لو كان في شخصه ليس موضع تقدير عندنا بيد أننا نقوم بواجب احترامه لما يمثل ويحمل من عنوان، فهو رسول أو ممثل للسلطان والمرجع، فإهانته تكون إهانة للسلطان. ثم أرأيت إلى ما جرت عليه الأعراف السياسية في أيامنا من التفكيك بين المواقف السياسية وبين القضايا الإنسانية والاجتماعية، فهم يقومون بإرسال مندوبين عنهم للتعزية بخصومهم السياسيين أو التهنئة في مناسباتهم وأعيادهم الوطنية، دون أن يؤثر ذلك على الخصومات والصراعات شيئًا.

ثانيًا: لو سلمنا بحرمة تعظيم غير المسلم مطلقًا، فإنّ التعظيم يتمثل

---

(١) قد تناولنا موضوع الصغار والمقصود به في الجزء المخصص للقواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر، فراجع.

بالإتيان ببعض الأفعال التي أعدّت عرفًا لإعظام الغير وإجلاله وتوقيره بسبب عظمة شأنه وعلو مكانه عندنا، والقيام ربما كان تعظيمًا للشخص وربما احتف بجو معين يعطيه هذه الدلالة، ولكننا نرى ـ ولا سيما في زماننا ـ أنّه قد أصبح للقيام دلالة على الاحترام وليس التعظيم، ودلالته على الاحترام في كثير من المجالات أوضح من دلالته على التعظيم، والاحترام ـ بنظرنا ـ مفهوم آخر أعم من التعظيم، فالتعظيم يختزن معنى الخضوع للآخر كالركوع بين يديه أو تقبيل يديه، أو تقديسه، ولكن الاحترام لا يختزن هذا المعنى، وعليه، فليس كل احترام هو تعظيم، وحرمة الخاص (التعظيم) لا تدل على حرمة العام (الاحترام)، ولا دليل على حرمة احترام غير المسلم، بل إن احترام الناس هو من مظاهر الأخلاق الإسلامية، الآمرة بالرفق بالناس والداعية إلى مداراة الخلق، والتي لم تنه عن البرّ بهم، ولو كان الاحترام حرامًا فكيف يسير علي عليه السلام ـ فيما ورد في الخبر الصحيح عنه ـ مع صاحب الطريق غير المسلم في طريق المفارق لطريق علي عليه السلام تشييعًا له، ويعزي تصرفه هذا إلى وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟!

هذا إذا بني على أن التعظيم ليس عنوانًا قصديًا، وأما إذا بني على قصديته كما يرى بعض الفقهاء في مثل هذا العنوان والعنوان المقابل له وهو عنوان الهتك، فمن المعلوم أنّ القيام لغير المسلم قد لا يقصد منه تعظيمه فلا يحرم.

ونشير أخيرًا إلى أننا ناقشنا قضيّة حرمة التعظيم في مبحث: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني وذكرنا في تفسير الآية أنّ الصغار ليس سلوكًا مطلوبًا في التعامل الدائم مع غير المسلمين، وإنما الصغار هو كناية عن خضوع الطرف المحارب للدولة وقانونها وشروطها، ومنها الجزية.

٣ ـ حكم القيام للقادم بشكل عام

أجل، قد ورد في بعض الأخبار ما يدل على النهي عن القيام للقادم

مطلقًا، مسلمًا كان أو غير مسلم، بل حتى لو كان نبيًا أو وليًا، وهذا ما يستفاد من الأخبار التالية:

منها: ما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [المجادلة: ١١]، قال القمي: «كان رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد يقوم له الناس، فنهاهم الله أن يقوموا له، فقال: «تفسحوا» أي وسعوا له في المجلس، ﴿وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ﴾ [المجادلة: ١١]، يعني إذا قال قوموا فقوموا»[١].

والخبر من حيث السند ضعيف بالإرسال، وأما من حيث الدلالة فسيأتي ما فيه.

ومنها: ما رواه الأحسائي في عوالي اللئالي مرسلًا عنه ﷺ أنّه «كان يكره أن يقام له، فكانوا إذا قدم لا يقومون، لعلمهم كراهته ذلك، فإذا فارقهم قاموا حتى يدخل منزله، لما يلزمهم من تعظيمه»[٢]. ولعله أخذه عن الشهيد الأول فقد أورده بهذه الصيغة في كتاب القواعد[٣].

وهذا الخبر لا وجود له في مصادرنا الحديثية، أجل، روى الترمذي هذا المضمون عن أنس قال: «لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون مقعده من كراهيته لذلك». وعقب قائلًا: «هذا حديث حسن صحيح غريب»[٤]. ومن المرجح أن خبر الشهيد ليس سوى هذا الخبر مع نقله له بالمعنى.

وقد سجّل الشهيد الأول على الخبر الثاني ملاحظة لو تمت فهي تجري

---

(١) تفسير القمي، ج٢، ص٣٥٦.

(٢) عوالي اللئالي، ج١، ص٤٣٥.

(٣) القواعد والفوائد، ج٢، ص١٦١.

(٤) سنن الترمذي، ج٤، ص١٨٣.

في الخبر الأول أيضًا، قال: «وأمّا كراهيته ﷺ، فتواضع لله، وتخفيف على أصحابه. وكذا نقول: ينبغي للمؤمن أن لا يحبّ ذلك، وأن يؤاخذ نفسه بمحبة تركه إذا مالت إليه. لأنّ الصحابة كانوا يقومون ـ كما في الحديث ـ ويبعد عدم علمه بهم، مع أن فعلهم يدل على تسويغ ذلك»(١).

ومنها: ما روي عن رسول الله ﷺ: «من سرّه أن يمثل له الرجال قيامًا فليتبوأ مقعده من النار»(٢).

لكنّ هذا الخبر لا يدلُّ على المدعى إذ يمكن أن يجاب عليه: إمّا بما ذكره الطبري: «بأنّ هذا الخبر إنما فيه نهي من يقام له عن السرور بذلك لا نهي من يقوم له إكرامًا له»، أو بما «أجاب عنه ابن قتيبة بأن معناه من أراد أن يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الأعاجم، وليس المراد به نهي الرجل عن القيام لأخيه إذا سلم عليه»(٣). وقال الشهيد الأول ردًا على الاستدلال بالخبر المذكور: «تمثل الرجال قيامًا هو ما يصنعه الجبابرة من إلزامهم الناس بالقيام في حال قعودهم إلى أن ينقضي مجلسهم، لا هذا القيام المخصوص القصير زمانه. سلمنا، لكن يحمل على من أراد ذلك تجبرًا وعلوًا على الناس، فيؤاخذ من لا يقوم له بالعقوبة»(٤)، وهذان الوجهان مذكوران في كلام غير الشهيد أيضًا.

وعليه، فما دل من الأخبار على منع القيام احترامًا للغير لو تمّ سندًا، فإنه غير تام من حيث الدلالة، فيكون مقتضى الأصل هو إباحة القيام. بل ذلك مقتضى الأدلة اللفظيّة، حيث يستفاد منها جواز القيام للغير بل استحباب القيام للمؤمن:

---

(١) القواعد والفوائد، ج٢، ص١٥٩.

(٢) مسند أحمد، ج٤، ص١٠٠، وسنن أبي دواد، ج٢، ص٥٢٥.

(٣) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج١١، ص٤٢.

(٤) القواعد والفوائد، ج٢، ص١٥٩.

أولًا: عمومات توقير المؤمن، قال الشهيد الأول: «يجوز تعظيم المؤمن بما جرت به (عادة الزمان) وإن لم يكن منقولًا عن السلف، لدلالة العمومات عليه، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَـٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ [الحج: ٣٠] ولقول النبي ﷺ: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخوانًا» فعلى هذا يجوز القيام والتعظيم بانحناء وشبهه، وربما وجب إذا أدى تركه إلى التباغض والتقاطع، أو إهانة المؤمن»[1].

ثانيًا: ما ورد من أنّ النبي ﷺ قام لغير واحد من الأصحاب، قال الشهيد الأول: «وقد صحّ أنّ النبي ﷺ قام إلى فاطمة عليها السلام[2]، وقام إلى جعفر عليه السلام لما قدم من الحبشة[3]، وقال للأنصار: «قوموا إلى سيدكم»،

---

(١) القواعد، والفوائد، ج٢، ص١٥٩، وقيامه لعكرمة، مذكور في الفتاوى لابن تيمية، ج١، ص٣٧٥، وعوالي اللئالي، ج١، ص٤٣٤ والمستند الأساس لذلك هو ما رواه الحاكم في المستدرك: «فلما دنا من مكة قال رسول الله ﷺ لأصحابه يأتيكم عكرمة بن أبي جهل مؤمنا مهاجرا فلا تسبوا أباه فإن سب الميت يؤذي الحي ولا يبلغ الميت فلما بلغ باب رسول الله ﷺ استبشر ووثب له رسول الله ﷺ قائما على رجليه فرحا بقدومه»، المستدرك، ج٣، ص٢٤١.

(٢) روى النسائي بالإسناد عن السيدة عائشة قالت: ما رأيت أحدًا من الناس أشبه كلامًا برسول الله ﷺ ولا حديثًا ولا جلسة من فاطمة قالت كان رسول الله ﷺ إذا رآها قد أقبلت رحب بها ثم قام إليها فقبلها ثم أخذ بيدها فجاء بها حتى يجلسها في مكانه وكانت إذا رأت النبي ﷺ رحبت به فقامت إليه فقبلته..»، السنن الكبرى، ج٥، ص٣٩٢. وفي فتح الباري: «واحتج ابن بطال للجواز بما أخرجه النسائي من طريق عائشة بنت طلحة عن عائشة كان رسول الله ﷺ إذا رأى فاطمة بنته قد أقبلت رحب بها ثم قام فقبلها ثم أخذ بيدها حتى يجلسها في مكانه (قلت) وحديث عائشة هذا أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم وأصله في الصحيح» فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج١١، ص٤٢.

(٣) روى الصدوق في (الخصال) وفي (عيون الأخبار) عن محمد بن القاسم المفسر، عن يوسف بن محمد بن زياد، عن أبيه، عن الحسن بن علي العسكري، عن آبائه عليهم السلام قال: =

ونقل: أنه ﷺ قام لعكرمة بن أبي جهل لما قدم من اليمن فرحًا بقدومه»[١]. وإذا كان للسيدة الزهراء عليها السلام خصوصيّة لفضلها وشرفها، ولا يقاس أحدٌ بها، لكنّ قيامه للآخرين ولا سيما عكرمة يعد شاهدًا جيدًا، ويمكن إلغاء الخصوصية عنه، وأفضل من الجميع أمره للأنصار أن يقوموا لسيدهم، ووجه أفضليته أنّه يشكل دليلًا لفظيًا بخلاف البقية فإنها حكاية فعل، وهو دليل لبي، نعم قوله ﷺ للأنصار لا يدل على أكثر من استحباب القيام لسيد القوم.

ثالثًا: بعض النصوص الخاصة:

منها: ما رواه الصدوق في عيون الأخبار عن محمد بن أحمد بن الحسين البغدادي، عن علي بن محمد بن عنبسة، عن دارم بن قبيصة ونعيم بن صالح جميعًا، عن الرضا، عن آبائه أن رسول الله ﷺ قال: «من حق الضيف أن تمشي معه فتخرجه من حريمك إلى الباب»[٢]. والمشي يستدعي القيام، وقد يعترض عليه بأنّه ـ بصرف النظر عن سنده ـ خاص بالضيف، على أنّه يدل على استحباب القيام استحبابًا غيريًا ومن باب المقدمة، وكلامنا في إثبات الاستحباب النفسي.

ومنها: ما رواه البرقي، عن أبيه، عن سعدان، عن عبد الرحيم بن مسلم، عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من قام من مجلسه تعظيمًا لرجل؟ قال: مكروه، إلّا لرجل في الدين»[٣]. فهذه دلّت على جواز القيام على كراهة لغير ذوي الشأن الديني، أو لغير من أوصى

=إن رسول الله ﷺ لما جاءه جعفر بن أبي طالب من الحبشة قام إليه واستقبله اثنتي عشرة خطوة وعانقه وقبل ما بين عينيه ـ إلى أن قال ـ وبكى فرحا برؤيته»، الخصال، وعيون الأخبار، ج١، ص٢٣١.

(١) القواعد والفوائد، ج٢، ص١٥٩.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص٧٥.

(٣) المحاسن، ج١، ص٢٣٣.

الدين بالاهتمام بهم، كالأب مثلًا، أما هؤلاء فيجوز لهم القيام بدون كراهة.

وإنّ بعض الشواهد المتقدمة يمكن المناقشة فيها سندًا أو دلالة، ولكن مجموعها صالح لإثبات المدعى، ولا نريد التوسع هنا أكثر من ذلك، لخروج ذلك عن سياق البحث.

وتجدر الإشارة إلى أنّه يستفاد من بعض الروايات أنّ الإسلام لا يحبذ المبالغة والتكلّف في تعظيم الأشخاص بما في ذلك الداخل على المجالس أو من تلتقي به من الناس، ولا سيما إذا كان التعظيم يلامس حدّ الخضوع له. فعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: وقد لقيه عند مسيره إلى الشام دهاقين الأنبار فترجلوا له واشتدوا بين يديه: ما هذا الذي صنعتموه؟ فقالوا: خلق منا نعظم به أمراءنا. فقال: والله ما ينتفع بهذا أمراؤكم! وإنكم لتشقون به على أنفسكم في دنياكم وتشقون به في آخرتكم، وما أخسر المشقة وراءها العقاب، وأربح الدعة معها الأمان من النار!»[(١)].

وروي أنّ «معاذًا لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: يا معاذ ما هذا؟! قال: إني لما قدمت اليمن وجدت اليهود والنصارى يسجدون لعظمائهم، وقالوا هذه تحية الأنبياء. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: كذبوا على أنبيائهم ولو كنت آمرًا أحدًا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»[(٢)].

(١) نهج البلاغة ج٤ ص١٠. دهقان، معرّب «ده بان» وهو حافظ القرية وزعيمها. فترجلوا له، أي نزلوا عن خيولهم واستندوا، أخذوا يعدون ويسرعون. خلق، أدب/عادة. لتشقون بهذا على أنفسكم في دنياكم، من المشقة بسبب العدو والركض. وتشقون (من الشقاء) في الآخرة، لأنكم تعظمونه بما لا ينبغي ولا يجوز، ففيه إذلال للنفس ولا يسمح للإنسان أن يذل نفسه.

(٢) نصب الراية، ج٢، ص٤١٢.

المحور الثالث
في الهدايا والصدقات

من العناوين الفقهية المتصلة بالعلاقة الاجتماعية مع الآخر غير المسلم ـ كما هي على صلة بالعلاقات المالية ـ عنوان التهادي مع الآخر وصلته والتصدّق عليه بالأموال، ونبين ذلك من خلال النقاط التالية:

أولًا: التهادي معه/إهداؤه وقبول هديته

في قضيّة الإهداء لدينا فرعان، إذ تارة يكون المسلم هو المهدِي لغيره، وتارة يكون الغير هو المهدِي والمسلم هو المهدَى إليه، ونحاول فيما يلي تحري الموقف الشرعي في الفرعين:

١ ـ الإهداء للآخر

الظاهر أنّه لا وجه للإشكال في جواز تقديمِ المسلمِ هديةً لغيره، وبيان ذلك:

أولًا: إنّ الإهداء في حدّ ذاته خلقٌ طيب وفعلُ كرمٍ ونبلٍ يُمدح عليه الإنسان، عقلًا[1] ونقلًا، أمّا عقلًا فواضح، لأنه من مصاديق الإحسان، وأما نقلًا فإنّ لدينا نصوصًا تدل على استحباب الإهداء بشكل مطلق[2]، ولا

---

(١) مختلف الشيعة، ج٣، ص٢١١.

(٢) الروايات الحاثة على الإهداء كثيرة، وقد يستشكل في سند بعضها لكنّ ملاحظتها بمجموعها تورث الوثوق بصدور هذا المضمون عنهم عليهم السلام، راجع: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٨٥، الباب ٨٨، من أبواب مقدمات التجارة، وكون موضوع بعضها المسلم، لا ينافي المطلقات، لعدم التنافي بين المثبتين.

مخصص لها. ومن الواضح أنّ الإهداء له أكثر من داع أو مصلحة عقلائية وإنسانية ودينية تجعله مطلوبًا ومحبوبًا شرعًا، ومن أهمها أنّ ذلك يجلب مودة الغير، ويفتح قلب الآخر عليك، ويذيب الجليد ويرفع الحواجز معه، ففي الحديث عن أبي جعفر الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «.. تَهَادَوْا، فَإِنَّ الْهَدِيَّةَ تَسُلُّ السَّخَائِمَ وتُجْلِي ضَغَائِنَ الْعَدَاوَةِ والأَحْقَادِ»[1]. وفي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: تَهَادَوْا تَحَابُّوا، تَهَادَوْا فَإِنَّهَا تَذْهَبُ بِالضَّغَائِنِ»[2]، وإذا أحبّك الآخر فهذا يوجب انفتاح قلبه وعقله عليك، ما قد يشكّل مدخلًا لهدايته من حيث تقصد أو لا تقصد.

ثانيًا: إنّ الإهداء هو من أبرز مصاديق الإحسان إلى الغير، والبر به، فيدخل تحت إطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، والذي لم نجد مقيدًا لها في المقام.

ثالثًا: ما ورد في بعض الأخبار الخاصة الدالّة على مشروعية الإهداء لغير المسلم، من قبيل:

أ ـ ما روي من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث بهدية إلى النجاشي ملك الحبشة، ففي الخبر عن أم سلمة قالت: «لما تزوّجني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي مسك ولا أراه إلّا قد مات، وسترد الهدية، فإن كان كذلك فهي لك. قالت: فكان كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم مات النجاشي وردت الهدية، فدفع النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى كل امرأة من نسائه أوقية مسك ودفع الحلة وسائر المسك إلى أم سلمة»[3].

---

(١) الكافي، ج٥، ص١٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٥،ص١٤٤

(٣) مسند أحمد، ج٦، ص٤٠٤، والسنن الكبرى، ج٦، ص٢٦، وصحيح ابن حبان، ج١١، ص٥١٦، ودلائل النبوة للأصفهاني، ج٤، ص١٣٢٧، والآحاد والمثاني للضحاك، ج٦، ص٢٢٦. والطبقات الكبرى لابن سعد، ج٨، ص٩٥، وقد ضعفه الألباني بكل أسانيده، راجع إرواء الغليل، ج٦، ص٦٢.

ب ـ ما في بعض الأخبار من أنّ النبي ﷺ كان يأمر بالبدء في الإهداء بجاره اليهودي(١). نعم خصوصية الجار محتملة، فتدل على الاستحباب بهذا القيد.

ت ـ ما روي في السيرة من أنّ مولاة لأبي عمرو بن صيفي بن هاشم يقال لها سارة أتت رسول الله ﷺ بالمدينة وهو يجهز للفتح، فقال لها رسول الله ﷺ: «أمسلمة جئت؟ قالت: لا، قال: أفمهاجرة؟ قالت: لا، قال: فما جاء بك؟ فقالت: كنتم الأهل والموالي والعشيرة، وقد ذهبت الموالي، يعني قتلوا يوم بدر، فاحتجتُ حاجة شديدة. فحثّ عليها بني عبد المطلب فكسوها وحملوها وزودوها..»(٢). وهذه تؤيد ما تقدم.

إن قلت: إنّ هذا ليس من الهدية، وإنما هو أقرب إلى الصدقة، فما يُعطى عن طلب ومسألة ليس هدية، وإنما هو صدقة، وأيضًا ما كان عن مسألة لا يسمى كرمًا، عن علي عليه السلام: «السَّخَاءُ مَا كَانَ ابْتِدَاءً، فَأَمَّا مَا كَانَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَحَيَاءٌ وتَذَمُّمٌ»(٣). والتذمم هو مجانبة الذم.

---

(١) قال السرخسي: «روي أن النبي ﷺ كان يقول في الهدايا: ابدأوا بجارنا اليهودي»، المبسوط، ج١٤، ص٩٤، وقال القرطبي: «قال النبي ﷺ لعائشة عند تفريق لحم الأضحية: «ابدئي بجارنا اليهودي»»، الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص١٨٨، ولكننا لم نعثر على ما ذكره السرخسي والقرطبي في شيء من كتب الحديث، ولعلّ الأمر قد اشتبه عليهما. فإن ما عثرنا عليه أن القائل ذلك هو عمرو بن العاص، فقد روى البخاري في الأدب المفرد بسنده عن مجاهد قال: «كنت عند عبد الله عمرو وغلامه يسلخ شاة فقال: يا غلام إذا فرغت فابدأ بجارنا اليهودي. فقال رجل من القوم: اليهودي أصلحك الله! قال إني سمعت النبي ﷺ يوصى بالجار حتى خشينا أو رؤينا أنّه سيورثه»، الأدب المفرد، ص٣٩، ومكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا، ص١٠١، وشعب الإيمان للبيهقي، ج٧، ص٨٤، وغير ذلك من المصادر.

(٢) تخريج الأحاديث والأثار، للزيلعي، ج٣، ص٤٤٧، وتفسير مقاتل بن سليمان، ج٣، ص٣٤٨، والكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي، ج٩، ص٢٩١، وأسباب النزول للواحدي، ص٢٨١، ومجمع البيان، ج٩، ص٤٤٥.

(٣) نهج البلاغة، ج٤، ص١٤٣.

قلت:

أ ـ الظاهر أنّ الطلب لا يمنع من صدق عنوان الهدية أو قل الهبة، أجل، هذه هدية مصانعة، كما في الحديث عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: «الْهَدِيَّةُ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُه هَدِيَّةُ مُكَافَأَةٍ وهَدِيَّةُ مُصَانَعَةٍ وهَدِيَّةٌ لِلَّه عَزَّ وجَلَّ»(١).

ب ـ على أنّه إن كان هدية، فهو، وإن كان صدقة فيدل ذلك على جواز الهدية بالأولوية، لأن الصدقة متقومة بنية القربة بخلاف الهدية، فإذا جازت الصدقة جازت الهدية بالأولى.

٢ ـ قبول هدية الآخرين

والظاهر أيضًا أنّه يجوز قبول هديّة غير المسلمين من حيث المبدأ، ما لم يكن في البين عنوان ثانوي آخر يستوجب المبغوضية، كالمنة أو الاستطالة عليه أو نحوهما. وتوضيح ذلك:

أ ـ من أقوال الفقهاء

قال ابن قدامة: «يجوز قبول هديّة الكفار من أهل الحرب، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل هديّة المقوقس صاحب مصر»(٢).

وأفتى بالجواز من فقهائنا الشيخ الحر العاملي، قال في الوسائل: «جواز قبول هدية الكافر والمنافق وعدم تحريمها»(٣). ولكنه في هداية الأمة أفتى بالكراهة، فقال: «يكره قبول هديّة الكافر والمنافق ولا تحرم»(٤). وإلى الكراهة أيضًا ذهب الفقيه الإمامي الشيخ حسين آل عصفور، قال: «ويكره

---

(١) الكافي، ج٥، ص١٤١.
(٢) المغني، ج١٠، ص٥٦٦.
(٣) وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٩٠.
(٤) هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، ج٦، ص٨٨.

قبول هدية الكافر والمنافق إلَّا إذا رجي إسلامه»[١]، وتبعهما على ذلك الشيخ النوري[٢]، مستفيدين الكراهة من بعض الأخبار الآتية المتضمنة للنهي.

هذا ما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء الذين صرحوا بجواز قبول هديّة الآخر.

ب ـ دليل الجواز

لا يخفى أنّ مقتضى الأصل هو جواز قبول هديّة الآخرين من غير المسلمين، ومع ذلك يمكن إقامة الدليل على الجواز من خلال ما جاء في السنة:

أولًا: السنة الفعلية لرسول الله ﷺ فقد ذكرت كتب السيرة والحديث أنّه ﷺ قبل الهدايا من بعض الملوك غير المسلمين، فقبل هديّة المقوقس، والتي كان من ضمنها مارية القبطية والدة ابنه إبراهيم، وتضمنت الهدية جارية أخرى، اسمها سيرين، وبغلةً وحمارًا[٣].

---

(١) الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، ج١٣، ص٢٤٠.

(٢) مستدرك الوسائل، ج١٣، ص٢٠٨، قال في عنوان الباب: «باب كراهة قبول هدية الكافر والمنافق وعدم تحريمها».

(٣) قال البلاذري: «وقال الكلبي والهيثم بن عدي: كانت بغلة رسول الله ﷺ التي تسمى دلدل من هدية المقوقس، فبقيت إلى زمن معاوية، وأهدى المقوقس أيضًا إليه حمارا يقال له يعفور»، أنساب الأشراف ج١، ص٥١١. وقال ابن الجوزي عن هدية المقوقس: «وصلت في سنة سبع، وهي: مارية، وسيرين، ويعفور، والدلدل. وكانت بيضاء، فاتخذ لنفسه مارية، ووهب سيرين لحسان بن ثابت»، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٢٩٩. وقال القرشي المصري (٢٥٧هـ): «لما مضى حاطب بكتاب رسول الله ﷺ قبل المقوقس الكتاب وأكرم حاطبا وأحسن نزله ثم سرحه إلى رسول الله ﷺ وأهدى له مع حاطب كسوة وبغلة بسرجها وجاريتين إحداهما أم إبراهيم ووهب الأخرى لجهم بن قيس العبدري فهي أم زكرياء بن أبي جهم الذي كان خليفة عمرو بن العاص على مصر، ويقال: بل وهبها رسول الله ﷺ لحسان بن ثابت فهي أم عبد الرحمن بن حسان ويقال بل وهبها=

وهذا الأمر مروي في مصادرنا، رواه الصدوق بإسناده عن ثوير بن أبي فاختة، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «أهدى كسرى للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقَبِل منه، وأهدى قيصر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقبل منه، وأهدت له الملوك، فقبل منهم»[١]، وهذه الرواية ـ في وجه ـ يمكن عدّها من الروايات الحاكية للسنة القولية.

وفي قصة إسلام سلمان الفارسي أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقبل صدقته وقبل هديته، ففي مسند أحمد بسنده عن بريدة قال: «جاء سلمان إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين قدم المدينة بمائدة عليها رطب فوضعها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما هذا يا سلمان؟ قال: صدقة عليك وعلى أصحابك. قال: ارفعها فإنا لا نأكل الصدقة، فرفعها فجاء من الغد بمثله فوضعه بين يديه يحمله، فقال: ما هذا يا سلمان؟ فقال: هدية لك. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه ابسطوا..»[٢].

وقد قَبِل صلى الله عليه وآله وسلم هديّة من الراهب ليث بن أبي شمر الزبيدي من نصارى نجران، وقد أتى النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم بعد رجوع قومه إلى بلادهم وامتناعهم عن المباهلة، تقول الرواية: «فانطلق بهدية إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، منها: هذا البرد الذي يلبسه الخلفاء والقعب والعصا..»[٣]. وتضيف الرواية أنّ الراهب قد أقام في المدينة سنين يسمع كيف ينزل الوحي والسنن والفرائض والحدود، ومع ذلك أبى الله له الإسلام فلم يسلم[٤].

=رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمحمد بن مسلمة الأنصاري ويقال بل لدحية بن خليفة الكلب»، فتوح مصر وأخبارها، ص١١٨. وراجع: البداية والنهاية لابن كثير، ج٤، ص٣١٠.

(١) من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٠٠، والمشكلة في ثوير نفسه فلم تثبت وثاقته، نعم، هو من رجال تفسير القمي، معجم رجال الحديث، ٤، ص٣٢٤، لمن يكتفي بذلك. والرواية عينها بالإسناد إلى ثوير رواها الإمام أحمد في مسنده، ج١، ص٩٦.

(٢) مسند أحمد، ج٥، ص٣٥٤. ومجمع الزوائد للهيثمي، ج٩، ص٣٣٧.

(٣) دلائل النبوة، ج٥، ص٣٩١.

(٤) المصدر نفسه، ج٥، ص٣٩١.

ثانيًا: السنّة القولية، وقد عقد الشيخ الحر بابًا خاصًا أورد فيه عدة روايات دالة على جواز قبول هدية الكفار.

منها: صحيحة إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن مسألة كتب بها إلى محمد بن عبد الله القمي الأشعري فقال: «لنا ضياع فيها بيوت نيران تهدي إليها المجوسُ البقرَ والغنمَ والدراهمَ، فهل يحلّ لأرباب القرى أن يأخذوا ذلك، ولبيوت نيرانهم قوام يقومون عليها؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: ليأخذ أصحاب القرى من ذلك فلا بأس به»[١]، والخبر قد رواه الكليني والشيخ الطوسي بسند ضعيف[٢]، وقد أباح الإمام عليه السلام الأخذ منهم، مع أنّ هذه الأموال تهدى إلى بيوت النيران.

ومنها: ما رواه الكشي في رجاله عن محمد بن مسعود، قال: حدثني سليمان بن حفص، عن أبي بصير حماد بن عبد الله القندي، عن إبراهيم بن مهزيار، قال: «كتب إليه[٣] خيران[٤]: قد وجهت إليك ثمانية دراهم، كانت أهديت إليّ من طرسوس، دراهم منهم، وكرهت أن أردها على صاحبها أو أحدث فيها حدثًا دون أمرك، فهل تأمرني في قبول مثلها أم لا، لأعرفها إن شاء الله وأنتهي إلى أمرك؟ فكتب وقرأته: اقبلْ منهم إذا أهدي إليك دراهم

---

(١) من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٠١.

(٢) الكافي، ج٥، ص١٤٢، وتهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٧٩.

(٣) كذا في الوسائل، ج١٧، ص٢٩٢، ومرجع الضمير هو الإمام عليه السلام، وفي المصدر «كتب إلى خيران»، وهذا فيه نقص، قال السيد الأمين: «وقوله: «كتبت إلى خيران قد وجهت إليك» يدلّ على أنّ المخاطب بذلك خيران، فالظاهر وقوع نقص في العبارة وأن أصلها كتبت إلى الامام على يد خيران الخادم أو نحو ذلك»، أعيان الشيعة، ج٦، ص٣٦٣.

(٤) خيران الخادم ثقة، رجال الشيخ الطوسي، ص٣٨٦، وهو من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام ويروي أيضًا عن الرضا والجواد عليهما السلام، راجع معجم رجال الحديث، ج٨، ص٨٧ وما بعدها، قال الشيخ الحر تعليقًا على هذه الرواية: «والمكتوب إليه يحتمل الثلاثة»، حاشية وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٩٢.

أو غيرها، فإنّ رسول الله ﷺ لم يرد هدية على يهودي ولا نصراني». وعن حمدويه وإبراهيم ابني نصير، قالا: حدثنا محمد بن عيسى، قال: حدثني خيران الخادم، قال: «وجهت إلى سيدي ثمانية دراهم، وذكر مثله سواء»[١].

وأهميّة هذه الرواية أنّها تدل على أنّ رسول الله ﷺ لم يكن يرفض هديّة من يهودي ولا نصراني. والسند الأول للخبر ضعيف، ولكنّ السند الثاني صحيح ظاهرًا.

ت ـ روايات ناهية عن قبول هديّة غير المسلم

في المقابل، فإنّ بعض الأخبار الأخرى يستفاد منها وجود نهي عن قبول هدية غير المسلم في الجملة:

منها: ما رواه الكليني بالإسناد عن ابْن مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام ـ في حديث ـ: قَالَ: «.. فَلَمَّا أَنْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّه ﷺ أَتَاه عِيَاضٌ بِهَدِيَّةٍ فَأَبَى رَسُولُ اللَّه ﷺ أَنْ يَقْبَلَهَا وقَالَ: يَا عِيَاضُ لَوْ أَسْلَمْتَ لَقَبِلْتُ هَدِيَّتَكَ، إِنَّ الله عَزَّ وجَلَّ أَبَى لِي زَبْدَ الْمُشْرِكِينَ، ثُمَّ إِنَّ عِيَاضًا بَعْدَ ذَلِكَ أَسْلَمَ وحَسُنَ إِسْلَامُه، فَأَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّه ﷺ هَدِيَّةً فَقَبِلَهَا مِنْه»[٢].

وعدّ بعض العلماء الرواية حسنة[٣]، والسبب أنّ أبا بكر الحضرمي ممدوح، ولم يثبت له توثيق، نعم، هو من رجال «كامل الزيارة» و«تفسير القمي»، ولهذا وثقه السيد الخوئي[٤] على مبناه، وجرى في فقهه على

(١) اختيار معرفة الرجال، ج٢، ص٨٦٨.

(٢) الكافي، ج٥، ص١٤٢.

(٣) مرآة العقول، ج١٩، ص١١٧.

(٤) معجم رجال الحديث، ج١١، ص٣١٩، نعم، تراجع بالنسبة لمشايخ ابن قولويه صاحب كامل الزيارة.

وصف رواياته بالصحيحة[١] أو المعتبرة[٢]. وموضوع الرواية هو النبي ﷺ، ما يجعل احتمال الخصوصية واردًا.

ومنها: ما رواه الكليني أيضًا عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ، قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَه الضَّيْعَةُ الْكَبِيرَةُ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْمِهْرَجَانِ أَوِ النَّيْرُوزِ أَهْدَوْا إِلَيْه الشَّيْءَ لَيْسَ هُوَ عَلَيْهِمْ يَتَقَرَّبُونَ بِذَلِكَ إِلَيْه فَقَالَ: أَلَيْسَ هُمْ مُصَلِّينَ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَلْيَقْبَلْ هَدِيَّتَهُمْ ولْيُكَافِهِمْ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ قَالَ: لَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ كُرَاعٌ لَقَبِلْتُ وكَانَ ذَلِكَ مِنَ الدِّينِ، ولَوْ أَنَّ كَافِرًا أَوْ مُنَافِقًا أَهْدَى إِلَيَّ وَسْقًا مَا قَبِلْتُ، وكَانَ ذَلِكَ مِنَ الدِّينِ. أَبَى الله عَزَّ وجَلَّ لِي زَبْدَ الْمُشْرِكِينَ والْمُنَافِقِينَ وطَعَامَهُمْ»[٣]. ورواه الصدوق[٤] والطوسي[٥] إلى قوله: «وليكافهم».

بيان: قال الفيض الكاشاني: «الكُرَاع: كغراب مستدق الساق من الغنم والبقر[٦]، والوسق: حمل بعير، والزبد بسكون الباء الرفد والعطاء»[٧]. وقال المجلسي: «قوله عليه السلام: «أليس هم مصلين» حمل على عدم قبول هدية غير المصلين على الكراهة، والكراع هو ما دون الركبة من الساق، وقال في المغرب: الزبد ما يستخرج من اللبن بالمخض، وزبده زبدًا: رفده من باب

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج١، ص٣٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ج٢٧، ص٢٦٥، ٢٦٧.
(٣) الكافي، ج٥، ص١٤١.
(٤) من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٠١.
(٥) تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٧٨.
(٦) قال ابن فارس: «(كرع) الكاف والراء والعين أصل صحيح يدل على دقة في بعض أعضاء الحيوان. من ذلك الكراع وهو من الإنسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب»، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص١٧١.
(٧) الوافي، ج١٧، ص٣٦٦.

ضرب، وحقيقته أعطاه زبدًا، ومنه «نهى عن زبد المشركين» بالفتح، أي عن رفدهم وعطائهم»(١).

والظاهر أنّ المُهْدِين كانوا من المسلمين، وأنّهم تأثروا بالفرس(٢) في الاهتمام بالنوروز والإهداء فيه. وظاهر الخبر أنّ النهي عام ولا يختص بالنبي ﷺ، والإمام عليه السلام نقل كلام النبي ﷺ باعتباره سُنّة أرادها شاهدًا على تكليف سائر المكلفين.

نعم، في الخبر مشكلة من حيث السند، لجهالة إبراهيم الكرخي. أجل، هو ممن روى عنه ـ بسند صحيح ـ ابن أبي عمير(٣) وهو أحد المشايخ الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة. وأما من حيث الدلالة، فإنّ موضوع الخبر ـ على الظاهر ـ هو غير الكتابي، فإنه ﷺ ذكر في البداية عنوان الكافر، والكافر ـ لو قيل بشموله لكل من لم يؤمن بالله ورسوله(٤) ـ يراد به على الأرجح خصوص المشرك، بقرينة أنّه في تتمة كلامه ذكر أنّ الله تعالى كره له زبد المشركين، ثم إنّ الخبر لا يأبى الحمل على الكراهة، فإنّ عدم القبول بالهدية المكروهة شرعًا هو من الدين.

ومنها: ما رواه الحاكم: أخبرنا أبو النضر محمد بن محمد الفقيه ثنا عثمان بن سعيد الدارمي ثنا أبو صالح حدثني الليث حدثني عبيد الله ابن المغيرة عن عراك بن مالك أنّ حكيم بن حزام قال: «كان محمد النبي أحبَّ الناس إليّ في الجاهلية، فلما تنبأ وخرج إلى المدينة، خرج حكيم بن حزام الموسم فوجد حلة لذي يزن تباع بخمسين درهمًا فاشتراها ليهديها إلى

---

(١) مرآة العقول، ج١٩، ص١١٦.

(٢) كما ذكر في روضة المتقين، ج٧، ص٣٥٢.

(٣) الكافي، ج٢، ص٢٩٢.

(٤) لقد استقربنا في مجال آخر أنّ الكافر هو خصوص الجاحد، فراجع: العقل التكفيري، ص٥٠، وما بعدها.

رسول الله ﷺ، فقدم بها عليه وأراده على قبضها فأبى عليه، قال عبيد الله: حسبت أنّه قال: إنا لا نقبل من المشركين شيئًا ولكن إن شئت أخذناها بالثمن فأعطيتها إياه»[١]. وفي نص آخر أنه ﷺ قال: «لا أقبل هدية مشرك»[٢].

ومنها: ما رواه الترمذي بسنده عن عياض بن حمار (حماد)، قال: «أهديت للنبي ﷺ ناقة، فقال: أسلمت؟ فقلت: لا، فقال النبي ﷺ: إني نُهيت عن زبد المشركين»، وقال: حسن صحيح[٣]. والنهي ظاهر في الحرمة، ولكنه لا يأبى الحمل على الكراهة مع قيام القرينة على ذلك.

ومنها: خبر ابن كعب بن مالك قال: «جاء ملاعب الأسنة[٤] إلى النبي ﷺ بهدية، فعرض عليه الإسلام، فأبى أن يسلم، فقال النبي ﷺ: «إنّي لا أقبل هدية مشرك..»[٥]. وقد ضعفه بعض العلماء بالإرسال[٦].

الجمع بين الطائفتين

إذًا نحن أمام طائفتين من الأخبار، والطائفة الأولى ـ بالإضافة إلى انسجامها مع القاعدة العامة المستقاة من كتاب الله ـ تتضمن بعض الأخبار الصحيحة، أما الثانية فلا نجد فيها خبرًا صحيحًا، ما يجعل الأولى هي الأوْلى بالترجيح بل المتعينة.

---

(١) المستدرك، ج٣، ص٤٨٤، والمعجم الكبير للطبراني، ج٣، ص٢٠٢.

(٢) المعجم الكبير، ج٣، ص١٩٣.

(٣) سنن الترمذي، ج٣، ص٦٩.

(٤) هو أبو براء عامر بن مالك بن جعفر، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٥١. وقيل له ملاعب الأسنة، لشجاعته فهو يلاعب الأسنة.

(٥) المصنف لابن عبد الرزاق، ج٥، ص٣٨٢، والمعجم الكبير، ج١٩، ص٧٠، والاستيعاب لابن عبد البر، ج٢، ص١٢، والطبقات الكبرى، ج٢، ص٥٢، والمغازي للواقدي، ج١، ص٣٤٦.

(٦) فتح الباري، ج٥، ص١٦٨. وعندة القاري، ج١٣، ص١٦٧.

ولو قيل: إنّ روايات الطائفة الثانية مستفيضة، وربما يحصل الوثوق بصدور مضمونها المشترك، وهو أنّ النبي ﷺ لا يقبل الهدية من مشرك، فهو مضمون مروي من طرق الفريقين، فعندئذٍ لا بدّ أنْ يلاحظ ما إذا كان يمكن الجمع بين الطائفتين جمعًا عرفيًا؟

وما يمكن أن يذكر من وجوه للجمع بين الطائفتين هو التالي:

الوجه الأول: حمل الروايات الناهية على الكراهة، بقرينة الروايات المجوزة، كما ذكر العلامة المجلسي فيما تقدم من كلامه، ومال إليه والده، قال تعليقًا على خبر إبراهيم الكرخي: «ويشعر بكراهة الأخذ من الكفار»(١).

قد يقال: إن روايات الطائفتين لا تساعد على هذا الحمل، أما الروايات الناهية، فقوله ﷺ في بعضها: «أَبَى اللهُ عَزَّ وجَلَّ لِي زَبْدَ الْمُشْرِكِينَ والْمُنَافِقِينَ»، لا يلائم الحمل على الكراهة. فالمكروه لا يأباه الله تعالى، وأما الروايات المبيحة فمن المستبعد حملها على الكراهة لأنها تحكي فعله ﷺ وأنّه كان يقبل الهدية من الملوك أو من اليهود والنصارى، مما يعكس خلقًا دائمًا، ويبعد استقرار واستمرار فعله على الشيء المكروه شرعًا.

ولكنّ الإنصاف أنّ التعبير بـ «أبى» لا يأبى الحمل على الكراهة، فهو ليس أشد ظهورًا في الحرمة من ظهور «نهى» فيها، مع أنّ الثاني يقبل الحمل عليها فكذلك ما نحن فيه. وأما النكتة الأخرى التي تبعِّد الحمل على الكراهة (لصالح الجواز بالمعنى الأخص)، فهي تامة ـ لو تم دليلها ـ ولا مانع من الأخذ بها.

الوجه الثاني: حمل الروايات الناهية على كون المهدي من المشركين، كما هو نصها: «أبى الله لي زبد المشركين والمنافقين»، بينما الروايات المحللة واردة في أهل الكتاب والمجوس، ويدل عليه التقييد في قوله عليه السلام: «لم يرد ﷺ هديةً على يهودي ولا نصراني».

---

(١) روضة المتقين، ج٧، ص٣٥٢.

وهذا الوجه من الحمل صحيح، فالنهي لا بدّ أن يحمل على هدايا المشركين دون غيرهم من غير المسلمين، لأنّ مورده هم المشركون، بينما الروايات المبيحة واردة في أهل الكتاب ومن لحق بهم كالمجوس.

الوجه الثالث: حمل النهي على خصوصيّات الأشخاص المُهدين أو المهدى إليهم، أو خصوصيات الأحوال، والخصوصية البارزة التي نلحظها في معظم الأخبار الناهية، هي خصوصية النبوة، فالنبي ﷺ لا ينبغي له قبول الهدية من أي كان، وهذا ما يظهر من قوله: «أبى الله لي زبد المشركين»، وتقدم أيضًا في حديث حكيم بن حزام وملاعب الأسنة ما يشهد لخصوصيته، ولربما كان في قبوله هدية الكافر منة ثقيلة عليه لا يرضاها الله تعالى له، وقد كان ﷺ ـ كما جاء في الحديث ـ يقول في دعائه: «اللهم لا تجعل لفاجر عندي يدًا ولا منة»[(١)]، وفي دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام: «ولَا تَجْعَلْ لِفَاجِرٍ ولَا كَافِرٍ عَلَيَّ مِنَّةً، ولَا لَه عِنْدِي يَدًا، ولَا بِي إِلَيْهِمْ حَاجَةً»[(٢)]. وقد عدّ بعضهم أنّ عدم قبول الهدية من المشرك أو الكافر هو من خصائص النبي ﷺ[(٣)].

وهذا الوجه أيضًا صحيح، لأنّ ما يمكن الوثوق به من أخبار النهي، هو ما تضمن نهي النبي ﷺ عن زبد المشركين، وهو ظاهر في الخصوصية. فتحمل روايات الإباحة على غيره.

وهذا الوجه لا ينافي الوجهين السابقين، فيمكن الأخذ بها جميعًا، لتكون النتيجة، هي كراهة أخذ النبي ﷺ بالخصوص من هدايا المشركين، دون سواهم.

---

(١) من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٣٣٦.

(٢) الصحيفة السجاديّة.

(٣) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج٧، ص٣٥٠.

ثانيًا: الصدقة على الفقير غير المسلم

بعد الفراغ عن جواز الإهداء لغير المسلم، يقع السؤال: هل تجوز الصدقة عليه؟ أم أنّ الصدقة لا تجوز إلّا على المسلم، بل على المسلم الذي نلتقي معه في المذهب؟

١ ـ تحرير محل الكلام

الكلام هنا بطبيعة الحال في حكم الصدقة المستحبة، وليس الصدقة الواجبة كالزكاة، فتوزيع الزكاة هو من تكليف الدولة أو من يقوم مقامها في الجهات العامة، وموضوع الزكاة يبحث حكمه في فقه الدولة والعلاقات السياسية مع الآخر، وهناك سوف نرى أن الدليل يساعد على القول بلزوم قيام الدولة بالإنفاق من بيت المال على كافة مواطنيها المحتاجين الذين يدينون بالولاء لبلادهم، وأمّا الصدقات المستحبة، فمسؤولية إنفاقها تقع على الفرد، فهو المتصدق، وهنا يقع التساؤل عما إذا كان يجوز له دفعها إلى غير المسلم أم لا؟

٢ ـ أقوال الفقهاء

المعروف والمشهور بين الفقهاء جواز دفع الصدقة إلى المحتاج من غير المسلمين، وهذه بعض كلماتهم:

قال المحقق الحلي: «تجوز الصدقة على الذمي وإن كان أجنبيًا، لقوله عليه السلام: «على كل كبد حرى أجر»، ولقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [الممتحنة: ٨]»[١]. وقال الشهيد الثاني تعليقًا على كلام المحقق المذكور أعلاه: «وهذا هو الأشهر»[٢].

وقال العلامة الحلي: «تجوز الصدقة على الكافر وإن كان أجنبيًا، وبه

(١) شرائع الإسلام، ج٢، ص٤٥٤

(٢) مسالك الإفهام، ج٥، ٤١٢.

قال الشافعي» ثم استدلّ بالآية والرواية[١]. ويقصد بالأجنبي من لم يكن من الأرحام في قبال من خصّ الصدقة عليه بخصوص ما إذا كان من الأرحام.

وفي القواعد ألمح العلامة إلى وجود قول آخر في المسألة، فقال: «والأقرب جواز الصدقة على الذمي»[٢].

قال السيد عميد الدين الأعرج تعليقًا على العبارة المذكورة: «أقول: قد مرّ الخلاف في ذلك في باب الوقف، لأنّه نوع صدقة»[٣]. ونرجئ الحديث عن الخلاف في المسألة إلى هناك، حيث سنرى أنّ فيها ثلاثة أقوال: الجواز المطلق، والمنع المطلق، والتفصيل بين الأرحام وغيرهم، فيجوز في الأول دون الثاني.

هذا عند فقهائنا، وأما في الفقه السني فيقول ابن قدامة في المغني: «وكل من حُرم صدقة الفرض من الأغنياء وقرابة المتصدق والكافر وغيرهم يجوز دفع صدقة التطوع إليهم، ولهم أخذها»[٤]

٣ ـ أدلة الجواز

وما يمكن أن يستدل به لجواز الصدقة على الآخر هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: إنّ ذلك من مصاديق البر، فيشمله قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨]. وقد استدل الكثيرون[٥] بهذه الآية، باعتبار أن الصدقة عليه بر به وإحسان إليه.

(١) تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٤٢٦.

(٢) قواعد الأحكام، ج٢، ص٤٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص١٥٥، وذكر نحوه فخر المحققين، في إيضاح الفوائد، ج٢، ص٤١٠.

(٤) المغني، ج٢، ص٥٢٢، ونحوه ما جاء في الشرح الكبير، ج٢، ص٧١٢.

(٥) راجع كلام صاحب الشرائع المتقدم، وغيره.

الوجه الثاني: إطلاقات أدلة الصدقة، ويندرج في هذا السياق العديد من الآيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان:٨]، والاستدلال بها بلحاظ أنها تضمنت إطعام الأسير ومعلوم أنّه «لم يكن الأسير يومئذ إلّا كافرًا»[١]. ونزول الآية بأهل البيت عليهم السلام لا ينافي ذلك، لأن المورد لا يخصص الوارد وسبب النزول لا يقيد النازل.

ولكن قد يقال: إنّ الأسير عند المسلمين هو في عهدتهم، ولا يتسنى له توفير طعامه، فيقع أمر إطعامه على عهدة آسريه من المسلمين، فجواز التصدق عليه بالطعام من بعض المسلمين لا يستفاد منه جواز الصدقة على كل كافر ولو كان غير أسير.

ولكن يمكن تقريب الاستدلال بالآية الكريمة بطريقة أخرى، لا تعتمد على أسباب النزول ومورده، وهي أنّها دلت على استحباب الإطعام للمسكين واليتيم والأسير وهذا مطلق، ولا يختص بالمسلم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾﴾ [البلد: ١١-١٦]. فهي مطلقة سواءً بالنسبة لفك الرقبة أو بالنسبة للإطعام.

نعم قد يقال: إنّها لا تدل على أكثر من الحثّ على الإطعام في يوم المسغبة، وهي المجاعة، وهذا هو المراد باقتحام العقبة، مع أنّ الكلام في الصدقة هو بلحاظ ما هو أوسع من ذلك.

ومنها: قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ١٠]، فإنه ـ وكذا ما دلّ على عدم ردّ السائل من الأخبار[٢] ـ مطلق للسائل أيًا كان دينه، وأيًا

---

(١) المغني، ج٢، ص٥٢٢، ونحوه ما جاء في الشرح الكبير، ج٢، ص٧١٢.

(٢) راجع الكافي، ج٤، ص١٥، باب كراهة ردّ السائل، وفيه عدة أخبار والخبر الثاني منها صحيح.

كانت حالته، أي سواء كان فقره مدقعًا أو غير مدقع، وسواء كان معتادًا للسؤال أو غير معتاد عليه.

وأما الأخبار، فهي كثيرة نشير إلى بعضها:

منها: ما استدلّ به كثيرون من قوله ﷺ: «في كلِّ ذات كبدٍ حرى أجر». وهذه الرواية روتها مصادر السنة عنه ﷺ في قصة سقاية الرجلِ البعيرَ الضال(١)، وأيضًا في قصة سقاية الكلبِ الذي كاد يهلك من العطش(٢). والمعنى عينه مروي عن بعض الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ففي معتبرة ضريس عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ الله تَبَارَكَ وتَعَالَى يُحِبُّ إِبْرَادَ الْكَبِدِ الْحَرَّى، ومَنْ سَقَى كَبِدًا حَرَّى مِنْ بَهِيمَةٍ أَوْ غَيْرِهَا أَظَلَّه الله يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّه(٣)». وعن أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ إِبْرَادُ كَبِدٍ حَرَّى»(٤).

ولكنّ هذا الخبر قد يستشكل في دلالته، بأنّه لا يصلح سوى لإثبات

(١) ففي سنن ابن ماجة بسنده عن سراقة بن جعشم، قال: «سألت رسول الله ﷺ عن ضالة الإبل، تغشى حياضي، قد لطتها لإبلي، فهلْ لي من أجر إن سقيتها؟ قال: نعم في كل ذات كبد حرى أجر»، سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٢١٥، وأضاف ابن ماجة: «في الزوائد: في إسناده محمد بن إسحاق، وهو مدلس»، المصدر نفسه. ورواه البيهقي في السنن الكبرى، ج٤، ص١٨٦، وفي رواية أخرى جاء هذا المضمون في إبل الغير: «أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «إني أنزع في حوضي حتى إذا ملأته لأهلي، ورد عليّ البعير لغيري فسقيته، فهل لي في ذلك من أجر؟ فقال رسول الله ﷺ: «في كل ذات كبد حراء أجر»، مسند أحمد، ج٢، ص٢٢٢.

(٢) وهذه القصة روتها العديد من كتب الصحاح عن أبي هريرة أنّ النبي ﷺ قال: «بينا رجل بطريقٍ اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني فنزل البئر فملأ خفه ماء فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له، قالوا يا رسول الله: وإن لنا في البهائم لأجرًا؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر»، صحيح البخاري، ج٣، ص١٠٣.

(٣) الكافي، ج٤، ص٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص٥٧، وعنه تهذيب الحكام، ج٤، ص١١٠.

استحباب الصدقة في خصوص الحالات الصعبة من المحتاجين، فإنّ «الحرّى: فَعْلَى من الحر، وهي تأنيث حران[١]، وهما للمبالغة، يريد أنّها لشدة حرّها قد عطشت ويبست من العطش. والمعنى أنّ في سقي كل ذي كبد حرى أجرًا وقيل: أراد بالكبد الحرى حياة صاحبها، لأنّه إنّما تكون كبده حرى إذا كان فيه حياة، يعني في سقي كل ذي روح من الحيوان. ويشهد له ما جاء في الحديث الآخر: «في كل كبد حارة أجر»»[٢].

ومنها: ما رواه السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: «تَصَدَّقُوا فَإِنَّ الصَّدَقَةَ تَزِيدُ فِي الْمَالِ كَثْرَةً وتَصَدَّقُوا رَحِمَكُمُ اللَّه»[٣].

ومنها: خبر عَبْدِ الله بْنِ الْفَضْلِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ أَبِيه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «أَنَّه سُئِلَ عَنِ السَّائِلِ يَسْأَلُ ولَا يُدْرَى مَا هُوَ؟ قَالَ: أَعْطِ مَنْ وَقَعَتْ لَه الرَّحْمَةُ فِي قَلْبِكَ..»[٤]. بتقريب أنّ من وقعت له الرحمة في قلبك قد لا يكون مسلمًا، وقوله «ولا يدرى ما هو» وإن كان يحتمل نظره إلى الجهل به لا من جهة دينه، بل من جهة عدم استحقاقه بسبب الغنى، لكن حيث إنّ كلامه محتمل للنظر إلى جهالته من حيث دينه، ومع ذلك ترك الإمام عليه السلام الاستفصال فيكون ذلك دليل العموم.

قد يقال: إن قوله عليه السلام «اعط من وقعت له الرحمة في قلبك»، هو قرينة على

---

(١) مثل عطشان، وعطشى.

(٢) النهاية لابن الأثير، ج١، ص٣٦٤.

(٣) الكافي، ج٤، ص٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص١٤، ورواه في تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٠٧، وهو مجهول، مرآة العقول، ج١٦، ص١٤٠، وجهالته هي بالفضل النوفلي، فهو ممن لا ترجمة له في الرجال، بخلاف ابنه عبد الله فهو مذكور وموثق، وتوجد مشكلة أخرى في سند الخبر، وهي في والد أحمد بن أبي عبد الله (وهو أحمد بن محمد بن خالد البرقي) ووالده محمد ممن تعارض فيه التوثيق والتضعيف.

أنّه ليس كل كافر يُعطى، بل خصوص من تحقق هذا الإحساس بالرقة تجاهه. فيكون ذلك قيدًا في الحكم، ولعلّ وقوع الرحمة في قلبك له مؤشر كاشف عن إسلامه ولو على نحو ظني، بعد استبعاد أنّه طريق مصيب دائمًا ولو في خصوص المؤمن، فهذا فاسد دون شك، إذْ لا دليل على إصابة الإنسان المؤمن في تخيلاته، والواقع هو شاهد صدق على ما نقول، فقد تقع الرحمة في قلبك تجاه شخص فتنفق عليه، ثم يتبيّن كذبه وعدم استحقاقه.

ولكن يمكن الجواب: إنّ هذا ليس قيدًا في الحكم، وإنما تعبير أريد به الحثّ على الإنفاق، لأنّ جهل الشخص بمدى استحقاق السائل يفقده أو يضعف حافز الإنفاق لديه، إذ ربما كان السائل غير مستحق لأكثر من سبب، فأراد عليه السلام أن يحافظ على بقاء هذا الحافز لديه واستمرار روحية الإنفاق عنده وذلك بذكر معيار في تحديد من ينفق عليه من مجهولي الحال وهو يريح النفس، وقد يصيب ولو على نحو ظني كما ذكرنا، والمعيار هو إعطاء من ترقُّ له القلوب، ولا سيما أنّ فراسة المؤمن قد تصيب(١)، ويشهد لذلك أيضًا مطلقات الرحمة والإحسان إلى الآخر، من الكتاب والسنة، وهي ذات لسان أبٍ عن التقييد، قال تعالى في شأن من لا يقاتلوننا في الدين من المشركين وغيرهم: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ارحمْ نفسك وارحمْ خلق الله يرحمك الله»(٢)، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم:

(١) روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اتَّقُوا ظُنُونَ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ»، نهج البلاغة، ج٤، ص٧٣، وأما حديث «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»، فقد ذكرت بعض الأخبار أن المراد به هم الأئمة عليهم السلام، ففي صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥] قَالَ: «هُمُ الأَئِمَّةُ عليهم السلام قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّه يَنْظُرُ بِنُورِ الله عَزَّ وجَلَّ فِي قَوْلِ الله تَعَالَى ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]»، الكافي، ج١، ص٢١٨.

(٢) كنز العمال، ج١٦، ص١٢٨.

«الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء»[١]، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «أبلغ ما تستدر به الرحمة أن تضمر لجميع الناس الرحمة»[٢].

ومنها: وفي معتبرة سَدِيرٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أُطْعِمُ سَائِلًا لَا أَعْرِفُه مُسْلِمًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ أَعْطِ مَنْ لَا تَعْرِفُه بِوَلَايَةٍ ولَا عَدَاوَةٍ لِلْحَقِّ إِنَّ الله عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] ولَا تُطْعِمْ مَنْ نَصَبَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقِّ أَوْ دَعَا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ»[٣]. واحتمال أن يراد بالمسلم في كلام السائل خصوص المؤمن بالمعنى الأخص، فتكون ناظرة إلى الآخر المذهبي، بقرينة ما جاء في جواب الإمام من الحديث عن الولاية، مردود بأن الإمام يتحدث عمن لا تعرفه بولاية ولا عداوة للحق، وهو أعم، ويؤيده استشهاده عليه السلام بالآية. نعم لو بني على الأخذ بهذه الرواية فهي تقتضي التفصيل.

الوجه الثالث: النصوص الخاصة:

منها: خبر عَمْرِو بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «إِنَّ أَهْلَ السَّوَادِ يَقْتَحِمُونَ عَلَيْنَا وفِيهِمُ الْيَهُودُ والنَّصَارَى والْمَجُوسُ فَنَتَصَدَّقُ عَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ: نَعَمْ»[٤].

ومنها: ما روي في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن أسماء بنت أبي بكر، قالت: «قَدِمَتْ عليّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاستفتيت

---

(١) سنن أبي داوود، ج٢، ص٤٦٤، ومسند أحمد، ج٢، ص١٦٠، وسنن الترمذي، ج٣، ص٢١٧.

(٢) ترتيب غرر الحكم ص١٠٤.

(٣) الكافي، ج٤، ص١٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص١٤، والخبر لا يصح سندًا، قال المجلسي: «مجهول ويحتمل الضعف»، مرآة العقول، ج١٦، ص١٤١. والاسم المجهول بحسب الظاهر هو محمد بن علي، فراجع.

رسول الله ﷺ، قلت: إنّ أمي قدمت وهي راغبة، أفأصلُ أمي؟ قال: نعم، صلي أمك»[١]. فإنّ الصدقة هي نوع صلةً.

لكن هذه الرواية لا يتعدى عن موردها وهو الأم، وقد يلحق به الأب، لأن خصوصية الأم أو الأبوين مما لا مجال لإلغائها وتعميم الحكم لغيرهما، وتعميم الحكم عن طريق عدم القول بالفصل مردود بأن القول بالفصل موجود، على أن المهم هو القول بعدم الفصل.

وهكذا اتضح أن الأدلة متظافرة على جواز التصدق على الآخر.

٤ ـ أدلة المنع

وفي المقابل، قد تذكر بعض الوجوه لمنع الصدقة على غير المسلم:

الأول: وهو أهم دليل قد يذكر للمنع، هو قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]، باعتبار أنّ الصدقة من مصاديق المودّة.

وقد أوضحنا وجه الاستدلال بهذه الآية المباركة عند بيان القواعد العامة لفقه العلاقات مع الآخر، لأنها من الآيات التي استفيد منها قاعدة عامة في حرمة موادّة الغير واستند إليها القوم في العديد من الفروع الفقهية، وذكرنا هناك أنّ هذه الآية المباركة لا تدلّ على شيء مما ذكر، وذلك لعدة أسباب:

أولًا: إنّ الموادة المنهي عنها في هذا السياق ليست مجرد مشاعر المودة تجاه الآخر، وإنما هي تختزن معنى التولي والنصرة، أو مودتهم دينيًا، أي مودة دينهم، أو لكونهم يحادون الله ورسوله، وليست هي مجرد محبتهم من الناحية الإنسانية أو الاجتماعية بسبب بعض العلائق والروابط، وهذا باعتقادنا هو الفارق بين المودة والحب، فإن الحب هو مشاعر قلبية،

(١) صحيح البخاري، ج٣، ص١٤٢.

أما المودة فإنها تختزن الاتباع والنصرة، وهذا ما نقوله في مودة أهل البيت عليهم السلام المأمور بها، في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: ٢٣]، فهي لا تعني المحبة الصرفة فحسب، وإلّا لكانت متحققة حتى مع عدم اتباعهم وتوليهم بل ومع محاربتهم، كما حصل مع بعض من حارب الإمام الحسين عليه السلام ممن كانت قلوبهم معه وسيوفهم عليه. ويشهد لما ذكرناه من أن الآية لم تنه عن مجرد حبّ من حاد الله تعالى ورسوله حتى لو كانوا من الآباء والأبناء وسائر الأقربين: أنّ مشاعر الحب في كثير من الأحيان ليست اختيارية ولا سيما للأقارب فلا معنى للنهي عنها. نعم، يمكن أن ينهى عن تحويلها إلى سلوكيات، وقد مرّ في خبر زكريا بن إبراهيم والذي كانت أمه نصرانية عن أبي عبد الله عليه السلام: «.. فَانْظُرْ أُمَّكَ فَبَرَّهَا فَإِذَا مَاتَتْ فَلَا تَكِلْهَا إِلَى غَيْرِكَ كُنْ أَنْتَ الَّذِي تَقُومُ بِشَأْنِهَا»[1]، إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرناها هناك. وإلى ما ذكرناه من أن المودة تختزن معنى التولي والنصرة ذهب جمع من المفسرين ومنهم الشيخ الطوسي قال: «ومعنى يواده يواليه، وإنْ كان ذلك الذي يواده أباه أو ابنه أو أخاه أو عشيرته، فمن خالف ذلك ووالى من ذكرناه كان فاسقًا، لا يكون كافرًا... والموادة الموالاة بالنصرة والمحبة، فهذا لا يجوز إلّا للمؤمن بالله دون الكافر، والفاسق المرتكب للكبائر، لأنّه يجب البراءة منهما، وهي منافية للموالاة»[2].

ثانيًا: إنه ليس كل من لم يكن مسلمًا فهو محاد لله ولرسوله، خلافًا لما قال الشيخ الطوسي[3]، ويشهد له:

أ ـ المعنى اللغوي والعرفي للآية، فإن حاد بمعنى شاق وعادى، قال

---

(١) الكافي، ج٢، ص١٦٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج٩، ص٥٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٩، ص٥٥٦.

الجصاص: «المحادة أن يكون كل واحد منهما في حد وحيز غير حد صاحبه وحيزه، فظاهره يقتضي أن يكون المراد أهل الحرب لأنهم في حد غير حدنا، فهو يدل على كراهة مناكحة أهل الحرب وإن كانوا من أهل الكتاب، لأنّ المناكحة توجب المودة، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الرّوم: ٢١]»[١].

ب ـ السياق القرآني العام، الذي يستفاد منه تصنيف غير المسلمين إلى صنفين، وهما المحاربون والمسالمون، والقرآن ينص على أن كثيرًا من أهل الكتاب قد لا يكونون محادين لرسوله ﷺ، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢]. كما أنّ الجمع بينها وبين آية: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الممتحنة: ٨]، هو شاهد آخر على ما نقول، لأنّه وفقًا لقاعدة أنّ القرآن «يفسر بعضه بعضًا» يكون نظر الأولى ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا﴾ [المجادلة: ٢٢] إلى المحارب والثانية ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ..﴾ [الممتحنة: ٩] إلى المسالم، وهذا ما فهمه جمعٌ من الفقهاء، حيث استدلوا بالأولى على منعِ الصدقة والوصية إلى الحربي، وبالثانية على جوازها وكذلك جواز الوصية والوقف على أهل الذمة[٢].

ثالثًا: أضفْ إلى ذلك أنّه لو سلمنا بالكبرى، أعني حرمة موادة من حاد الله تعالى، وأن ذلك العنوان شامل لكل من ليس مسلمًا ومع تفسير المودة بمجرد المشاعر، فإنّ بالإمكان النقاش في الأمر من الناحية الصغرويّة، وذلك بالقول إنّ الصدقة عليه ليست بالضرورة أن تكون ناشئة عن مودة، فقد تبغض إنسانًا لشخصه لكن تشفق عليه إنسانيًا وتتقرب إلى الله بالصدقة عليه.

---

(١) أحكام القرآن، ج٣، ص٥٧٢.

(٢) كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، ج٢، ص١٣٥، و٢٠٦، وغاية المرام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ مفلح الصيمري، ج٢، ص٣٧٣.

الثاني: مكاتبة علي بن بلال قال: كتبت إليه أسأله هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي؟ فكتب: «لا تعط الصدقة والزكاة إلّا لأصحابك»[١]. بتقريب أنّ نهيه عن إعطاء غير أصحابه (ويراد بهم العارفون بالإمامة) مطلق وشامل للغير أكان مسلمًا أو غير مسلم.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ الرواية وإن كانت صحيحة لكنها مضمرة، ولم يذكر فيها اسم المسؤول، فربما كان شخصًا غير الإمام عليه السلام، «ولا دليل على رجوع الضمير إلى الإمام عليه السلام»[٢]. ولم يثبت لنا أنّ علي بن بلال هو شخص لا يسأل غير الإمام عليه السلام لتكون مضمراته مقبولة[٣]، لكنّ الأردبيلي استظهر أنّ المسؤول هو الإمام عليه السلام، قال: «والظاهر أنّه عن الإمام عليه السلام»[٤]. ولكننا لا نشاطره الرأي في هذا الاستظهار.

ثانيًا: إنّ النهي في المقام باعتقادنا هو نهي تدبيري، لما ذكرناه في محله[٥] من قرائن وشواهد على أنّ الأئمة عليهم السلام رأوا أن ثمّة مصلحة في تلك الظروف في تخصيص صرف الزكاة على أصحابهم، فصدرت عنهم أوامر ولايتية في هذا الصدد.

ثالثًا: ويمكن القول: إنّ المنع من إعطائه الصدقة عام وشامل للصدقات الواجبة غير الزكاة بطبيعة الحال، لأنها مذكورة في المنع، فيكون ما دل على جواز إعطائه الصدقة المستحبة أخص فيتقدم عليه تقدم الخاص على العام. قال السيد الخوئي تعليقًا على الخبر: «والمستفاد منه منع إعطاء

---

(١) تهذيب الأحكام، ج٤، ص٥٣.
(٢) مصباح الناسك للسيد تقي القمي، ج٢ ص٣٤٨.
(٣) راجع الملاحق، الملحق رقم (٤).
(٤) مجمع الفائدة والبرهان ج٤ ص١٥٢.
(٥) راجع كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، دراسة في فتاوى القطيعة، ج٢، ص٣٩٦.

الصدقات إلى المخالف[١]، خرجنا عن ذلك في خصوص الصدقات المندوبة للنص، وأمّا مطلق الصدقات الواجبة ومنها صدقة الهدي [فهو] مشمول للمنع المذكور في النص»[٢].

ولكننا علقنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي (مبحث شرط الإمامية في مصرف الهدي) على كلام السيد بأنه لا يبعد ظهور الصدقة بالصدقة المستحبة. وبناءً على هذا الاستظهار فإننا نضيف هنا: إنّ هذا الخبر لا يعارض ما تقدم مما دل على جواز إعطاء الصدقة المندوبة لغير المسلم، فلا يعبأ بهذا الخبر بل لا بد أن يردّ علمه إلى أهله، إلّا أن يحمل على التدبيرية، كما قلنا.

٥ ـ قيود لا دليل عليها

وقد تذكر بعض القيود للحكم بجواز الإنفاق والصدقة على غير المسلم:

القيد الأول: أنْ يكون الإنفاق عليه سببًا لإنقاذه من الهلاك، وإلّا فلا يجوز. ودليله ـ بالإضافة إلى قصور الأخبار عما هو أوسع من ذلك ـ هو مفهوم الخبر الذي رواه الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ مُصَادِفٍ، قَالَ: «كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام بَيْنَ مَكَّةَ والْمَدِينَةِ فَمَرَرْنَا عَلَى رَجُلٍ فِي أَصْلِ شَجَرَةٍ وقَدْ أَلْقَى بِنَفْسِه. فَقَالَ: مِلْ بِنَا إِلَى هَذَا الرَّجُلِ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَه عَطَشٌ، فَمِلْنَا فَإِذَا رَجُلٌ مِنَ الْفَرَاسِينَ[٣] طَوِيلُ الشَّعْرِ فَسَأَلَه أعَطْشَانُ أَنْتَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لِي: انْزِلْ يَا مُصَادِفُ فَاسْقِه، فَنَزَلْتُ وسَقَيْتُه، ثُمَّ رَكِبْتُ وسِرْنَا. فَقُلْتُ: هَذَا

(١) محل كلام السيد الخوئي هو الآخر المذهبي، ولكنْ قد عرفت أنّ الخبر له إطلاق للآخر غير المسلم أيضًا.

(٢) شرح المناسك/موسوعة السيد الخوئي ج٢٩ ص٣١٣.

(٣) في نسخة «الفراشين»، كما في وسائل الشيعة، ج٩، ص٤٠٩. واحتمل بعض العلماء أنّهم طائفة من النصارى، راجع ما ذكره الشعراني في حاشية الوافي، ج١٠، ص٥١٠.

نَصْرَانِيٌّ فَتَتَصَدَّقُ عَلَى نَصْرَانِيٍّ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، إِذَا كَانُوا فِي مِثْلِ هَذَا الْحَالِ»[١]. حيث دلّ على جواز الصدقة عليه إذا كان عطشًا وربما على مشارف الهلاك كما يظهر من التعبير بـ «ألقى بنفسه»، ويستفاد بمفهوم الشرط أنّه لا يجوز الصدقة عليه في غير تلك الحال.

ولكننا لا نستطيع رفع اليد عما تقدم من مطلقات مؤيدة بما ورد في النصوص الخاصة، بمفهوم خبر ضعيف السند بعلي بن حديد[٢]، وبمصادف[٣]. ومنه يتضح أن ما ورد في بعض الأخبار من النهي عن الصدقة على النواصب ولو بسقيهم الماء، مما لا بد أن يرد لمنافاتها للكتاب والسنة، ولما هو المعروف من سيرتهم في التعامل مع أعدائهم وناصبي العداء لهم، في الحروب وغيرها، وقد علّقنا على هذه الأخبار في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فليراجع.

القيد الثاني: ذهب بعضهم[٤] إلى تقييد جواز الصدقة على الذمي بما إذا كان ـ أعني المتصدَّق عليه ـ أحدَ الأبوين أو كان من الأرحام. لكنّه قيدٌ لا وجه له، ولا دليل عليه، والمطلقات تنفيه، نعم، لا ريب أنّ الصدقة على الرحم هي أكثر ثوابًا ورجحانًا، لما دلّ على استحباب صلة الرحم[٥]، وورد في الأخبار تأكيد على تقديم ذي الرحم على غيره في الصدقة[٦]،

---

(١) الكافي، ج٤، ص٥٧، وهو ضعيف، مرآة العقول، ج١٦، ص١٨٩.

(٢) ضعفه الشيخ في عدة موارد، راجع معجم رجال الحديث، ج١٢، ص٣٣٠.

(٣) لم تثبت وثاقته، بل نقل تضعيفه عن ابن الغضائري، ولذا أورده العلامة في القسم الثاني من الخلاصة، انظر: خلاصة الأقوال، ص٤١٢.

(٤) وهم كل من قال ذلك في الوقف، لأن المسألتين من باب واحد.

(٥) في صحيحة جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ قَوْلِ الله جَلَّ ذِكْرُه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]؟ قَالَ: فَقَالَ: هِيَ أَرْحَامُ النَّاسِ إِنَّ الله عَزَّ وجَلَّ أَمَرَ بِصِلَتِهَا وعَظَّمَهَا أَلَا تَرَى أَنَّه جَعَلَهَا مِنْه»، الكافي، ج٢، ص١٥٠.

(٦) انظر: وسائل الشيعة، ج٩، ص٤١١، الباب ٢٠ من أبواب الصدقة. باب تأكد استحباب الصدقة على ذي الرحم والقرابة ولو كاشحًا.

وعنه ﷺ: «لا صدقة وذو رحم محتاج»[١]، ويزداد تأكد الاستحباب في الأبوين لما دلّ[٢] على استحباب مصاحبتهما بالمعروف والإحسان إليهما كقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥] وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا﴾ [الأحقاف: ١٥].

القيد الثالث: ما نُقل عن بعضهم من أنّ الصدقة على الذمي مشروطة بفقد المسلم، وعلّق عليه العيني، قائلًا «هذا قيد لا يعتبر به، بل تجوز الصدقة على الكافر، سواء يوجد هناك مسلم أو لا»[٣]. وردُّه صحيح، إذ لا مبرر لهذا القيد، كيف وحمل بعض الأخبار المتقدمة على صورة فقد الفقير المسلم حمل لها على الفرد النادر.

القيد الرابع: في خصوص الصدقة بالنُسُك ورد المنع منها على غير المسلم، بل ورد المنع من إعطائها لغير الإمامي، فمما دلّ على المنع من إعطائها لغير المسلم: موثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام إنّ عليًا عليه السلام كان يقول: «لا يذبح نسككم إلّا أهل ملتكم، ولا تصدقوا بشيء من نسككم إلّا على المسلمين، وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة»[٤]. وأما منع إعطائها لغير الإمامي فوردت فيه عدة أخبار، وإذا تمّ شرط الإمامية، فهو كما يخرج المسلم غير الإمامي فهو يخرج غير المسلم أيضًا وبوجه أولى.

أقول: أما ما يتصل بمنع غير الإمامي فهو أمر قد ناقشناه في كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، ولم يتم دليله ـ من الناحية الشرعية ـ بنظرنا، فيبقى ما دل على منع غير المسلم، وهو الموثق المتقدم.

---

(١) من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٦٨.
(٢) نبه على ذلك في العروة الوثقى، ج٦، ص٣٢٢.
(٣) عمدة القاري، ج١٢، ص٢٠٨.
(٤) تهذيب الأحكام، ج٩، ص٦٧.

وهذا الموثق يعزز ما تقدم من شواهد حول جواز الصدقة على غير المسلم، لكنّه يستثني أمرين: وهما: الزكاة، وهذا ما علينا بحثه في محله، وإنْ كنا نعتقد أنّه ناظر إلى تكليف الفرد، وليس تكليف الدولة، والثاني: النسك، أي الهدي، ولم أجد هذا المعنى، أعني عدم إعطاء الذمي منه إلّا في هذا الخبر، والخروج بمثله عن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج:٣٦]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾ [الحج:٢٨]، أمر في غاية الصعوبة، لما بيناه في محله[1] من أنّنا لا نرى حجيّة خبر الواحد الظني في إثبات حكم شرعي ولو كان غير معارض للكتاب، فمن الأولى أن لا نقبل حجيّته إذا كان معارضًا لعموم الكتاب أو إطلاقه. ولعله بقرينة الزكاة محمول على ضرب من التدبيرية.

القيد الخامس: المعروف بينهم في الوقف على غير المسلم هو التفصيل بين المحارب والذمي، فالوقف على الذمي جائز ومشروع، دون المحارب، فهل ينطبق ذلك على الصدقة؟

أقول: إنّ بعض الوجوه الآتية المانعة من الوقف على الحربي تشمل المقام، لأنها عامة، ولكن لا يبعد جواز الصدقة عليه من باب «إبراد كبد حرى». والحديث التفصيلي عن ذلك سيكون في فقه العلاقات المالية مع الآخر.

---

(١) انظر: حاكمية القرآن، ص٣٥٣ وما يليها.

المحور الرابع
مشاركتهم في الأفراح والأتراح

إنّ مشاركة الآخرين في الأفراح أو الأتراح هو من الأفعال التي قد تستدعيها ظروف الحياة الاجتماعية في البلدان المختلطة دينيًا، وقد وقع السؤال عن الحدود الشرعية لهذه المشاركة، وعمّا قد يرتبط بذلك بنحو أو بآخر من قبيل الشماتة بهم بسبب ما ينزل بهم من مصائب. وهذا المحور يتكفل بتناول ذلك من خلال عدة عناوين:

أولًا: تهنئة غير المسلمين في أفراحهم ومناسباتهم

إنّ مشاركة غير المسلمين في الأفراح والأعياد، على نحوين: فتارة تكون مشاركة في مناسبات ذات طابع ديني شعائري، كالمشاركة في صلواتهم أو احتفالاتهم الدينيّة كما في عيد مولد السيد المسيح أو في «القداس الإلهي» أو «الذبيحة الإلهية».. وأخرى في مناسباتهم غير الدينية، وطنية كانت أو اجتماعية، كالأعراس أو التهنئة بعودة مسافر أو ولادة مولود أو ما إلى ذلك. وتهنئتهم بمناسباتهم الدينية قد بحثناها في فقه الشعائر والطقوس فراجع، ولذا سيكون بحثنا هنا مخصصًا للحديث عن التهنئة في المناسبات غير الدينية، فنقول:

إنّ المشاركة معهم في المناسبات غير الشعائرية ومنها: الأنشطة أو الأعياد الاجتماعية والوطنية، لا دليل على حرمتها، بل قد تُندب لبعض العناوين التي تنطبق عليها، ومنها: إظهار أخلاق المسلمين التي تحببهم

بالإسلام، أو تدفع صورة مشوهة عن المسلمين، أو ما إلى ذلك، حتى لو ذهب البعض إلى المنع منها، وفيما يلي تفصيل الكلام في هذا الفرع:

١ ـ أقوال الفقهاء

يستفاد من بعض فقهاء المسلمين عدم جواز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، جاء في بعض كتب الفقه الحنفي: «ولا يهنؤون ولا يبدؤون بالسلام ويضيق عليهم في الطريق»[(١)].

وقال عبد الرحمان بن قدامة: «تهنئتهم وتعزيتهم تُخرَّج على عيادتهم، فيها روايتان: **إحداهما**: لا نعودهم، لأن النبي ﷺ نهى عن بدأتهم بالسلام، وهذا في معناه. **والثانية**: تجوز، لأن النبي ﷺ أتى غلامًا من اليهود كان مريضًا يعوده فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عند رأسه فقال: أطع أبا القاسم فأسلم، فقام النبي ﷺ فقال: الحمد لله الذي أنقذه بي من النار»[(٢)].

وقال النووي الشافعي: «قالت الحنابلة: ويمنعون من تعلية البناء على المسلمين ويحرم القيام لهم وتصديرهم في المجالس وبدأتهم بالسلام وبكيف أصبحت أو أمسيت أو كيف أنت أو حالك وتحرم تهنئتهم وتعزيتهم وعيادتهم، وروى حديث أبي هريرة، وما عدا السلام مما ذكر في معناه فقس عليه، وعنه تجوز عيادتهم لمصلحة راجحة كرجاء السلام (الإسلام) اختاره الشيخ تقى الدين والآجري»[(٣)].

وقال ابن عثيمين وقد سئل عن الذهاب إلى رجل غير مسلم ليهنئه بسلامة الوصول: «لا يجوز الذهاب إلى أحد من الكفار عند قدومه للتهنئة

---

(١) اللباب في شرح الكتاب، ج٥، ص٣١١.
(٢) الشرح الكبير، ج١٠، ص٧١٦.
(٣) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤١٥.

بوصوله، والسلام عليه، لأنّه ثبت عن النبي ﷺ: «لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم فاضطروه إلى أضيق الطريق»(١).

ولم أعثرْ على نصٍ لفقهاء الإمامية بمنع التهنئة، باستثناء ما جاء في كلام الشيخ جواد التبريزي (١٤٢٧هـ)، فقد سئل: هل يجوز تهنئة الكفار كتابيين كانوا أو غير كتابيين بأعيادهم كرأس السنة أو عيد الغفران أو الأعياد القومية أو غيرها؟ وكان جوابه: «إذا كان موجبًا لجلب مودتهم للمسلمين فلا بأس»(٢)، ومقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس إذا لم يكن في التهنئة ما يوجب جلب مودتهم للمسلمين.

٢ ـ ما استدل به على المنع

يلاحظ المتأمل فيما تمسك به الفقهاء المانعون من التهنئة أنّه لا يوجد دليل خاص ولا عام على المنع، وما ذكر في كلامهم ـ كما لاحظنا ـ هي وجوه واهية:

الوجه الأول: هو الاستدلال بما ورد من المنع من السلام على غير المسلم، وهذا يمكن تقريبه بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ما قد يستفاد من ابن قدامة كوجهٍ، وهو تخريج ما نحن فيه على مسألة العيادة.

أقول: لو قبلنا مبدأ التخريج(٣)، فإنّ تخريج التهنئة على العيادة، يستتبع ـ كما عرفت عن ابن قدامة ـ وجهين: المنع والجواز، وإذا لم نقل بترجيح رواية الجواز على رواية المنع، لأنّ إلحاق التهنئة بالعيادة أقرب من إلحاقها

---

(١) فتاوى علماء البلد الحرام، ص٣٤٢.

(٢) صراط النجاة، ج٥، ص٢٣٥.

(٣) راجع حول المراد بالتخريج ومدى حجيته الملحق رقم (٢).

بالسلام عليه، فلا أقل من عدم وجود مرجح لترجيح إلحاق العيادة بالسلام عليه.

وبعبارة أخرى: إن الأقرب في المخرَّج عليه، وهو العيادة، الجواز، لأنّه مستند إلى ما دلّ صراحة على جواز العيادة، وهو ما فعله ﷺ من زيارة اليهودي. بينما دليل منع العيادة يستند إلى أمر لا يتصل بالعيادة مباشرة وهو قضية السلام عليه.

التقريب الثاني: ما ذكره ابن عثيمين من استفادة حرمة التهنئة مباشرة مما دل على النهي عن السلام عليه، وهذا يستفاد من كلام ابن قدامة الآنف، حيث ذكر أن النبي ﷺ نهى عن بدأتهم بالسلام، والعيادة في معناه. وفرق هذا عن سابقه أنّ ذاك خُرّجت فيه التهنئة على العيادة، واستفيد حكم العيادة من رواية المنع من السلام عليه، بينما في هذا التقريب فقد استفيد حكم التهنئة من حكم السلام عليه مباشرة.

ويلاحظ عليه: إنّ النهي عن السلام عليه ـ لو قيل بدلالته على الحرمة ـ لا يدل على حرمة التهنئة ولا على حرمة الذهاب إليه بغرض التهنئة، لأنّ التهنئة لا تتوقف على السلام، بل يمكن أن تحصل بدونه، كما أنها لا تتوقف على زيارته، لأنّه من الممكن أن تهنئه برسالة أو اتصال عبر الهاتف.

نعم قد يقال: إنّ النهي عن السلام عليه ولو عند اللقاء به في الطريق ـ وكذا الأمر بالتضييق عليه في الطريق ـ يستفاد منه بالفحوى أو بتنقيح المناط منع تهنئته أو الذهاب إليه لتهنئته، لأن من يمنع الشرع السلام عليه ويطلب التضييق عليه في الطريق فكيف يسمح بتهنئته؟!

ولكنّ الملاحظة الأساسية التي نسجلها على هذين التقريبين وعلى دعوى الأولوية أو تنقيح المناط أنّه لا دليل على حرمة السلام عليه، وكذلك لا دليل على التضييق عليه في الطريق، كما أسلفنا.

الوجه الثاني: إنّ زيارتهم للتهنئة تكريم لهم، وغير المسلم لا يكرم بل يهان، ويستفاد هذا الوجه من كل من أفتى بمعاملتهم بالصغار والإهانة، وقد قال ابن نجيم: «المسلم يكرم والذمي يهان»[١].

ويرده أننا قد ذكرنا في قواعد فقه العلاقة معهم أنّ الإسلام لم يطلب إذلال الآخرين بل البرّ بهم والإحسان إليهم.

وأما ما استند إليه الشيخ التبريزي في المنع من تهنئتهم ولو في المناسبات غير الدينية فلم نعرف وجهه، وكذلك لا نعرف مستندًا لاستثنائه من الحرمة (على فرضها) صورة ما إذا أوجبت التهنئة مودتهم للمسلمين، فإن التهنئة إنْ كانت محرمة في نفسها فلا تُرفع اليدُ عن تحريمها إلّا لضرورة، أو دليل خاص، وجلب مودتهم للمسلمين ليس عنوانًا رافعًا للحرام، إذ لم يقم دليل على ذلك، وأما إذا لم تكن التهنئة محرمة في نفسها فلا وجه لتقييدها بالقيد المذكور.

٣ ـ أدلة جواز التهنئة

ومما تقدم اتضح أنّه لا دليل على حرمة التهنئة، بل يمكن إقامة الدليل على جوازها وجواز الزيارة بقصدها، والدليل هو:

أولًا: إنّ التهنئة هي من مصاديق المعاملة معهم بالبرّ والإحسان التي أجازها وندب القرآن الكريم إليها.

ثانيًا: إنّ العيادة لهم جائزة استنادًا إلى ما تقدم من عيادته ﷺ لجاره اليهودي، وعيادته للغلام الذي كان يخدمه، والعيادة لا تخلو من إلقاء التحايا والتهنئة لهم بالسلامة أو نحو ذلك من الملاطفات، وهذا ما أراده أصحاب التخريج.

---

(١) البحر الرائق، ج٥، ص١٩٢.

ولكن يلاحظ عليه: إنّ ما دل على عيادته ﷺ لغير المسلم، لا إطلاق فيه كما تقدم، لأنّه وارد في الجار والغلام الذي كان يخدمه ﷺ، بل قد يقال إن رواية الغلام تحتمل أن ذهابه كان لأجل هدايته.

وكيف كان، فالوجه الأول يكفي، ولو أنّه لم ينهض دليل على جواز التهنئة، يكفينا التمسك بأصالة الإباحة عند الشك في الحرمة.

ثانيًا: حكم تعزيتهم

أجمع الفقهاء على استحباب تعزية المسلم[1] لدلالة النصوص على ذلك، وإنما وقع الكلام في تعزية غير المسلمين، والمشاركة في تشييع جنائزهم، وإذا حضر عزاءهم فماذا يقول فيه؟ وغير ذلك مما يتصل بهذا المقام، وهذا ما نسلط الضوء عليه فيما يلي:

١ ـ تعريف التعزية

تعزية الشخص هي تسليته في المصاب، وحثّه على الصبر وتطييب خاطره والتخفيف من وقع المصاب عليه، وقد تتضمن التعزية بعض العبارات الخاصة والأدعية للحي أو الميت، قال العلامة الحلي في بيان معنى التعزية: «والمراد منها تسلية أهل المصيبة، وقضاء حقوقهم، والتقرب إليهم، وإطفاء نار الحزن عنهم، وتسليتهم بمن سبق من الأنبياء والأئمة عليهم السلام، وتذكيرهم الثواب على الصبر، واللحاق بالميت»[2].

وقال الشهيد الأول: «التعزية: وهي تفعلة من العزاء، أي: الصبر، يقال: عزيته فتعزى، أي صبرته فتصبر. والمراد بها طلب التسلي عن المصاب، والتصبر عن الحزن والاكتئاب، بإسناد الأمر إلى الله عز وجل

---

(١) قال العلامة الحلي: «التعزية مستحبّة قبل الدفن وبعده، بلا خلاف بين العلماء في ذلك، إلَّا الثوريّ فإنّه قال: لا يستحبّ التعزية بعد الدفن»، منتهى المطلب، ج٧، ص٤١٣.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج٢، ص١٢٣.

ونسبته إلى عدله وحكمته، وذكر وعد الله على الصبر، مع الدعاء للميت والمصاب لتسليته عن مصيبته. وهي مستحبة إجماعًا»[(١)].

والظاهر أنّ التعزية لا تتقوم عرفًا وشرعًا بالدعاء للحي أو الميت، فما يلوح من بعض الكلمات[(٢)] من كون الدعاء للحي أو الميت دخيلًا في التعزية شرطًا أو شطرًا، إنْ أريد به أنّها كذلك عرفًا أو شرعًا فهو مما لا دليل عليه، بل قد يقال إنّ التعزية لا تتوقف على الكلام أصلًا بل يكفي فيها الحضور، كما سنذكر.

ويكفي عندهم في التعزية الحضور، بحيث يراه صاحب المصيبة، وهو غير بعيد، ويشهد له ما رواه في الفقيه مرسلًا قال: قال الصادق عليه السلام: «كفاك من التعزية بأن يراك صاحب المصيبة»[(٣)].

٢ ـ أقوال الفقهاء في حكم تعزية الآخر

اختلف الفقهاء في حكم تعزية غير المسلم، ووقع الكلام بينهم أنّه في حال حصلت التعزية فما الذي يقال فيها، أيدعو للميت بالمغفرة؟ كما وقع الكلام في أمور أخرى، ومنها: هل يقام لجنائزهم؟

أ ـ فقهاء الشيعة الإمامية

قال ابن إدريس الحلي: «ولا يجوز تعزية الضُّلال عن الحق، والمخالفين للاعتقاد الصحيح، وأصناف الكفار، فإن اضطر الإنسان إلى تعزيتهم إن اقتضت المصلحة له في دينه ودنياه ذلك، فليعزهم، وليدع لهم

(١) ذكرى الشيعة، ج٢، ص٤٣.

(٢) قال النووي: «معنى التعزية: الأمر بالصبر والحمل عليه بوعد الأجر، والتحذير من الوزر بالجزع، والدعاء للميت بالمغفرة، وللمصاب بجبر المصيبة، فيقول في تعزية المسلم بالمسلم: أعظم الله أجرك، وأحسن عزاءك، وغفر لميتك»، روضة الطالبين، ١، ص٦٦٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج١، ص١٧٤.

في التعزية بإلهام الصبر ولا يدع لهم بالأجر، ولا بأس أن يدعو لهم بالبقاء، بذلك ثبت الخبر عن أئمة الهدي من آل محمد عليهم السلام»[١].

وقال المحقق في المعتبر: «وتعزية أهل الذمة ليس بمسنون»[٢].

وقال العلامة الحلي: «مسألة: ولا يجوز تعزية أهل الذمّة. وقال الشافعيّ: يجوز. وعن أحمد روايتان.

لنا: أنّه مأمور باجتنابهم، وقال عليه السلام: لا تبدؤوهم بالسلام»، وهذا في معناه.

احتجّ أحمد بأنّه يعاد في المرض، فإنّه روي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتى غلامًا من اليهود يعوده كان قد مرض، فقعد عند رأسه فقال له: «أسلم»، فنظر إلى أبيه وهو عند رأسه فقال: أطع أبا القاسم، فأسلم، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «الحمد لله الَّذي أنقذه بي من النار». وإذا كان يعاد فكذا يعزّى.

والجواب: عيادته لمعنى، وهو دعاؤه إلى الإسلام، وذلك متّفق عليه».

ثم أضاف بذكر بعض الفروع منها: «لو كان في تعزيته مصلحة دينيّة أو دنيويّة، استحبّت». ومنها: «لا يجوز تعزية الكفّار والمخالفين للحق»، ومنها: «يجوز تعزية المسلم بأبيه الذمّيّ وبالعكس، للمصلحة»[٣].

وقال العلامة أيضًا: «ويكره تعزية أهل الذمة، ويعزّى المسلم بقريبه الكافر، والدعاء للحيّ، ويعزّى الكافر بقريبه المسلم والدعاء للميّت»[٤]. وبالكراهة أفتى أيضًا في تحرير الأحكام[٥].

---

(١) السرائر، ج١، ص١٧٢.

(٢) المعتبر، ج١، ص٣٤٣.

(٣) منتهى المطلب، ج٧، ص٤١٥.

(٤) تحرير الأحكام، ج١، ص١٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٦.

وقال في التذكرة: «الأقرب جواز تعزية أهل الذمة، وبه قال الشافعي..»[١]، ونحوه ما في نهاية الأحكام[٢].

وإلى الكراهة ذهب الشهيد الأول، قال: «ويكره تعزية الذمي إلّا بقريبه المسلم، ويعزى المسلم بقريبه الذمي»[٣].

وأشار في الذكرى إلى اختلاف أقوال الفقهاء في التعزية، قال: «واختلف في تعزية الذمي، فمنعه في المعتبر، لأنّه موادّة منهي عنها، ولقوله ﷺ: «لا تبدؤوهم بالسلام»، وهذا في معناه. وجوزه في التذكرة، لأن النبي ﷺ عاد يهوديًا في مرضه وقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه، فقال له أبوه: أطعْ أبا القاسم فأسلم، فقال النبي ﷺ: «الحمد لله الذي أنقذه من النار»، والتعزية في معنى العيادة. وأجيب: لعله لرجاء إسلامه، وبالغ ابن إدريس رحمه الله، فمنع من تعزية المخالف للحق مطلقًا إلّا لضرورة، فيدعو له بإلهام الصبر لا بالأجر»[٤].

ب ـ فقهاء سائر المذاهب

جاء في بعض كتب الزيدية: «قال يحيى بن الحسين: لا بأس بتعزيتهم إذا لم يدع لهم ولم يثن على ميتهم، وقيل لهم في ذلك قول حسن»[٥].

ونقل ابن قيم عن الإمام أحمد أنّه سئل: «نعزي أهل الذمة؟ فقال: ما أدري»[٦].

وقال النووي: «ويجوز للمسلم أن يعزي الذمي بقريبه الذمي، فيقول: أخلف الله عليك، ولا نقص عددك»[٧].

---

(١) تذكرة الفقهاء، ج٢، ص١٢٦.
(٢) نهاية الأحكام، ج١، ص٢٩١.
(٣) البيان، ص٨٠.
(٤) ذكرى الشيعة، ج٢، ص٥٥.
(٥) الأحكام، ج١، ص١٦٠.
(٦) أحكام أهل الذمة، ج١، ص١٦١.
(٧) روضة الطالبين، ج١، ص٦٦٤.

وقال ابن قدامة: «وتوقف أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ عن تعزية أهل الذمة، وهي تخرج على عيادتهم وفيها روايتان..»[(١)]. وقد تقدّم كلامه في التهنئة.

وقال الشربيني: «وأما تعزية الكافر بالكافر فهي غير مندوبة كما اقتضاه كلام الشرح والروضة، بل هي جائزة، إن لم يرج إسلامه»[(٢)]. فإذا رجا إسلامه ندبت. وهذا ما صرح به في مغني المحتاج، قال: «.. تعزية الذمي بذمي فإنّها جائزة لا مندوبة»[(٣)]. والعبارة عينها نجدها عند الشافعي الصغير في نهاية المحتاج[(٤)].

وقال الشرواني: «قال في المهمات: وكلام جماعة منهم صاحب التنبيه كالصريح في ندبها.. قال السبكي: وينبغي أن لا تندب تعزية الذمي بالذمي أو بالمسلم إلّا إذا رجي إسلامه»[(٥)].

نستنتج من هذه الكلمات ما يلي:

أولًا: للشيعة الإمامية عدة أقوال في التعزية، وهي: المنع، اختاره المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى. والكراهة، اختاره العلامة والشهيد في البيان. والجواز، اختاره العلامة وغيره، وقد اختلفت كلمات الفقيه الواحد في المسألة، فالعلامة الحلي له قولان وربما ثلاثة، فظاهره في المنتهى حرمة التعزية، بينما صريح كلامه في التحرير هو الكراهة، وفي التذكرة استقرب الجواز، وهو قد يكون بالمعنى الأخص، وربما أراد به الجواز بالمعنى الأعم فيلتقي مع كلامه في التحرير. وأما الشيعة الزيدية فقد أفتوا بالجواز بشرط عدم الدعاء والثناء على الميت.

---

(١) المغني، ج٢. ص٤١٠.
(٢) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج١، ص١٩٤.
(٣) مغني المحتاج، ج١، ص٣٣٥.
(٤) نهاية المحتاج، ج٣، ص١٣.
(٥) حواشي الشرواني، ج٩، ص٢٩٩.

ثانيًا: وأما السنة، فلم نجد عندهم قولًا بالحرمة، فأحمد من المتوقفين، والأكثر على الجواز، نعم، بعضهم عده مندوبًا. ويظهر من الفقهاء(١) الذين انصب حديثهم على كيفية تعزية غير المسلم دون أن يشيروا إلى حكم التعزية، أن تعزيته جائزة.

ثالثًا: الغريب أنّ بعض الفقهاء مع أن ظاهره حرمة تعزية الآخر، لكنه جوزها لا لضرورة، وإنما لوجود مصلحة دنيوية، كما مرّ في كلامهم، مع أن الحرام لا يرفع اليد عنه إلّا لضرورة، ولا تكفي المصلحة، فالضرورات هي التي تسقط التكليف وتبيح المحظورات.

وطبيعي أن محل الكلام هو بيان حكم التعزية بالعنوان الأولي، بصرف النظر عن العناوين الثانوية، التي قد تقتضي المنع أحيانًا أو الوجوب أحيانًا أخرى.

٣ ـ أدلة المنع

بعد أن اتضحت الأقوال في المسألة نأتي إلى استعراض أدلة المنع، فإن تمت انتقلنا إلى ملاحظة أدلة الجواز ومن ثم أجرينا موازنة بينهما، وإن لم تتم لإثبات الحرمة، فيكون المرجع هو أصالة البراءة، المقتضي جواز التعزية، فهل ما يوجب رفع اليد عنها.

وما يذكر للمنع هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: **٧٢**] وقد استدل به مالك، قال الرعيني نقلًا عن ابن رشد: «وسئل مالك عن الرجل المسلم يهلك أبوه وهو

---

(١) راجع على سبيل المثال: روضة الطالبين، ج١، ص٦٦٤.

كافر، أترى أن يعزى به فيقول: آجرك الله في أبيك؟ قال: لا يعجبني أن يعزيه. يقول الله: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، فلم يكن لهم أن يرثوهم وقد أسلموا حتى يهاجروا»(١).

وهذا الاستدلال ضعيف، لأنّ المنع من ولايتهم حتى يهاجروا، لا يستفاد منه المنع من تعزيتهم بهم بعد الموت. فإن الولاية هنا بمعنى الولاية السياسية والاجتماعية، فهذه الولاية لا تنال بمجرد الإيمان بل لا بد من الهجرة، فـ«هؤلاء لا يعتبرون أعضاء في المجتمع الإسلامي، ولا يثبت لهم شيء من حقوق المسلمين المقيمين في دار الإسلام، لأنهم قد اختاروا حكم الشرك والمشركين على حكم الإسلام والمسلمين.. أجل، إذا تركوا أرض الشرك إلى أرض الإسلام كان لهم حق الدفاع والنصرة»(٢).

وقد خالف ابن رشد مالكًا فقال فيما نقل عنه: «ما ذهب إليه مالك رحمه الله في هذه الرواية من أن المسلم لا يعزى بأبيه الكافر ليس بينًا، لأن التعزية تجمع ثلاثة أشياء، وذكر الثلاثة الأشياء المتقدمة عنه في الكلام على التعزية في أول القول ثم قال: والكافر يمنع في حقه الشيء الأخير، لقول الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣]، وليس منع الدعاء للميت الكافر والترحم عليه والاستغفار له بالذي يمنع من تعزية ابنه المسلم بمصابه به، إذ لا مصيبة على الرجل أعظم من أن يموت أبوه الذي كان يحنّ عليه وينفعه في دنياه كافرًا، فلا يجتمع به في أخراه فيهون عليه المصيبة..»(٣).

---

(١) مواهب الجليل، ج٣، ص٤١.
(٢) التفسير الكاشف، ٣، ص٥١٣.
(٣) مواهب الجليل، ج٣، ص٤١.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الحلي من أنّ «تعزية أهل الذمة ليس بمسنون، لأنّه يتضمن ودًا وحنوًا وهو منهي عنه»[(١)].

ويرده: أننا ذكرنا سابقًا أن المودة ليست محرمة إلّا لأهل الحرب، على أن التعزية لا تستلزم مودة أصلًا[(٢)]، كما نراه في المجاملات بين المسلمين وغيرهم.

وقد حمل صاحب الجواهر كلامه على نفي الاستحباب أو على ما إذا استلزمت التعزية مودّة، قال: «كما أنّه على منع الاستحباب ينبغي أن يحمل ما في المعتبر من منع التعزية لهم، أو على ما إذا استلزمت موادّة ونحوها كما يشعر به تعليله، وإلّا فلا قاطع للأصل»[(٣)].

الوجه الثالث: ما دلّ على المنع من السلام عليهم. ومر ذلك في كلام العلامة ردًا على أحمد. وكأنه أراد الاستدلال بالفحوى، أي إنّ تحريم السلام يدل بالأولوية على حرمة التعزية، أو يقال: إنّ العرف يستفيد من حرمة السلام أنها المرتبة الخفيفة من المعاشرة معه، فيحرم ما كان الاختلاط فيه أشد كالتعزية أو التهنئة.

أقول: إن هذه الأولوية لا تخلو من إشكال، فلا تكون قطعية، على أنّه قد مرّ فيما سبق عدم وجود دليل على منع السلام عليهم، غايته أنّ البعض قال بالكراهة في صيغة معينة.

الوجه الرابع: إننا مأمورون باجتنابهم كما ذكر العلامة الحلّي في المنتهى كما تقدم.

ويرده: إننا لا نملك دليلًا على وجوب الاجتناب بقول مطلق.

---

(١) المعتبر، ج١، ص٣٤٣.

(٢) ولعله لذلك قيد التحريم باستلزام المودة في جواهر الكلام، ج٤، ص٣٣١.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٣١.

٤ ـ أدلة جواز التعزية

اتضح عدم وجود دليل على حرمة التعزية، وهو كافٍ للقول بالجواز تمسكًا بأصالة البراءة، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المستفاد من الأصول والقواعد الأخلاقية الدينيّة والنصوص الخاصة جواز مشاركة الآخرين من غير المسلمين في أتراحهم وأحزانهم، ومنها تشييع الجنائز أو مجالس العزاء والقيام بتعزيتهم، ومواساتهم في فقد موتاهم وتطييب خواطرهم، ولا سيما إذا كانوا من الأرحام أو الأصدقاء أو الجيران، والأدلة التي يستفاد منها ذلك:

أولًا: إنّ التعزية هي من أبرز مصاديق الإحسان إلى الغير والبر به، وقد أذنت الآية الكريمة بالبرّ بغير المسلم، وهي قوله تعالى ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: ٨] وبالإحسان إليه كما غيره في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] وهي لو كانت بخطاب أو تخابر أو رسالة من أبرز مصاديق القول الحسن المأمور به في قوله تعالى، ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣].

ثانيًا: إن مطلقات التعزية شاملة لغير المسلم، ففي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ آبَائِه عليهم السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ عَزَّى حَزِينًا كُسِيَ فِي الْمَوْقِفِ حُلَّةً يُحَبَّرُ بِهَا»(١).

وفي خبر عَنْ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ عَزَّى مُصَابًا كَانَ لَه مِثْلُ أَجْرِه مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِصَ مِنْ أَجْرِ الْمُصَابِ شَيْئًا»(٢).

---

(١) الكافي، ج٣، ص٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه. وهو مروي بأسانيد أخرى، ذكرها الشيخ الحر في الوسائل، ج٣، ص٢١٢، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجنازة. وهو ضعيف السند بوهب بن وهب.

وفي مصادر السنة روي أنّه قال رسول الله ﷺ: «من عزى مصابًا فله مثل أجره[١]». ورووا عنه ﷺ أيضًا: «من عزّى ثكلى كُسي بردًا في الجنّة»[٢].

إلى غيرها من الأخبار التي بشرت المعزي بثواب الله تعالى.

ولكن صاحب الجواهر[٣] رأى أن هذه الأدلة منصرفة عن غير المسلمين، بل وغير الشيعة، قال: «نعم لا ريب في عدم انصرافها (أدلة استحباب التعزية) لأعداء الدين من أهل الذمة وغيرهم، بل وكذا المخالفين». ويقصد بعدم الانصراف عدم الشمول لهم، أو قل إنّ الأدلة المذكورة منصرفة عن الشمول لهم.

ويناقش كلامه بأنه لا مبرر لهذا الانصراف، فعنوان المصاب الوارد في الأخبار صادق على المسلم وغيره، ولا وجه لانصرافه عن غيره إلّا دعوى قرينية الثواب المعد للمعزّى والمعزِّي. ولكنّ بعض الأخبار المتقدمة لم تتضمن سوى الثواب للمعزِّي، وهو مسلم على الفرض، ولا مانع من جعل الثواب للمسلم على تسلية غيره بمصابه، كما في الصدقة على الغير، بل حتى لو أخذنا بالاعتبار الأخبار التي تضمنت ثوابًا للمعزَّى فلا موجب فيها للانصراف، لأنّ الصحيح أنّه ليس ثمة ما يمنع أن ينال غير المسلم الثواب، لأنّ كل أعمال الخير والبر عليها أجر وثواب، بصرف النظر عما إذا فعل أو اعتقد بما يحبط هذا الثواب أم لا.

على أن الوجه الأول موضوعه هو غير المسلم فلا وجه لدعوى الانصراف فيه.

(١) سنن ابن ماجة، ١، ص٥١١، وسنن الترمذي، ج٢، ص٢٦٨، وسند الحديث عندهم لا يخلو من كلام وإشكال، فراجع المصدرين المذكورين في ذيل الحديث.

(٢) سنن الترمذي، ج٢، ص٢٦٩.

(٣) وهو يرى جواز التعزية، للأصل، لكن ظاهر كلامه أنّه يناقش في الاستحباب.

ثالثًا: تخريج التعزية على العيادة، وقد ورد أنّ النبي ﷺ قد عاد غلامًا يهوديًا.

ولكن هذه الرواية ـ لو صحت وأمكن التعدي من العيادة إلى التعزية ـ محفوفة بالقرينة على أنّ زيارته له كانت رجاء إسلامه.

قال المحقق: «**لا يقال**: قد روي أن النبي ﷺ أتى غلامًا من اليهود وهو مريض، وعيادته في معنى تعزية أهله. **لأنا نقول**: يحتمل أن يكون إنما جاءه لعلمه أنّه يسلم، فقد روي أنّه قعد عند رأسه وقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه فقال: أطع أبا القاسم، فقال النبي ﷺ: «الحمد لله الذي أنقذه به من النار»[1].

٥ ـ تعزية الآخر المذهبي

عرفتَ أنّ ابن إدريس والعلامة في المنتهى منعا من تعزية الآخر المذهبي، وتبعهما النراقي في المستند، قال: «ولا ينبغي تعزية غير المؤمن، بل صرح في المنتهى بحرمته، وهو الأظهر، للأمر باجتنابهم»[2].

وهذا مع خروجه عن بحثنا لكن لا بأس بالتعليق عليه ولا سيما أننا لم نبحثه في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فنقول: إنّ هذا القول لا دليل عليه، ولنعم ما قاله المحقق الأردبيلي معلقًا على كلام العلامة في المنتهى الذي نصّ على أنّه لا تجوز تعزية الكفار والمخالفين للحق: «وفي عدم الجواز مطلقًا تأمل، لعدم ظهور دليل واضح في التحريم، مع ورود الأخبار في الترغيب في عيادة المخالف وحضور جنائزهم، إلّا أن تحمل على التقية، ولا ضرورة، والأخبار في التعزية عامة، وكذا كلامهم، فإنّه يفيد تعزية كل مسلم، نعم لو كان ناصبيًا أو قيل بكفرهم لا يبعد ذلك»[3].

---

(١) المعتبر، ج١، ص٣٤٣.

(٢) مستند الشيعة، ج٣، ص٣١٤.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج٢، ص٥١٠.

ومقصود الأردبيلي بالأخبار ما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**أوصيكم بتقوى الله، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه:** ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة:٨٣] ثم قال: **عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم**»[١].

وصَحيحة مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: كَيْفَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وبَيْنَ قَوْمِنَا وفِيمَا بَيْنَنَا وبَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: فَقَالَ: **تُؤَدُّونَ الأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وتُقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وعَلَيْهِمْ وتَعُودُونَ مَرْضَاهُمْ وتَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ**»[٢]. فإنّ تعبير «الخلطاء من الناس» ناظر أو شامل للآخر المذهبي، بل ربما كان شاملًا للآخر الديني فيدخل في المجموعة السابقة.

إلى غيرها من الأخبار التي ذكرناها في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

٦ ـ ماذا يقال في تعزيتهم؟

ثمّ إنه قد وقع الكلام بينهم فيما يقال في تعزية الآخر غير المسلم، على اعتبار أنّ التعزية لا تخلو من دعاء للميت والحي. وإن كانت التعزية لا تحتاج ولا تتوقف على كلام معين، إذ ليس فيها شيء موظف[٣] ومنصوص عليه شرعًا بحيث لا يجوز تجاوزه، ويكفي فيها مجرد أن يراه صاحب

---

(١) المحاسن للبرقي ج١ ص١٨، والصدوق في صفات الشيعة ص٢٧، وابن إدريس في مستطرفات السرائر ص٥٥٩، وراجع وسائل الشيعة ج٨ ص٣٠١، الحديث ٨ من الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، وج ١٢ ص٧ الباب ١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

(٢) الكافي ج٢ ص٦٣٥. ورواه أيضًا بسند آخر إلى معاوية بن وهب، انظر: المصدر نفسه، ج٢ ص٦٣٦.

(٣) كما صرح الفقهاء، انظر: تحرير الأحكام، ج١، ص١٣٦، ونهاية الأحكام، ج١، ص٢٩١، وروض الجنان، ج٢، ص٨٤٨.

المصيبة، كما مرّ في الخبر، وتبناه بعض الفقهاء[١]، ولكنْ لو أراد التسلية بالكلام فما الذي يقوله؟

أقول: إذا عزّى المسلمَ بالمسلم، فلا يوجد محذور ولا خلاف بينهم فيما يقال من كلمات التسلية المأثورة أو المتعارفة، فيستحب تسليته بكل ما يوجب تصبره، والدعاء للميت بالمغفرة والرضوان وشفاعة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ودخول الجنة، أو الدعاء للحي بالأجر والثواب.. والأفضل اقتفاء المأثور من كلمات التسلية[٢]. قال ابن إدريس: «وإذا عزى الرجل أخاه في الدين فليقل: ألهمك الله صبرًا واحتسابًا، ووفر لك الأجر والثواب ورحم الله المتوفى، وأحسن الخلف على مخلفيه، وإن قال: أحسن الله لك العزاء، وربط على قلبك بالصبر، ولا حرمك الأجر، كان حسنًا، ويجزيه أن يقول له: آجرك الله. وإن حضر ولم يتكلّم أجزأه الحضور عن الكلام، وإن كان الكلام مع الحضور أفضل»[٣]. وإنما الكلام في تعزية المسلم بالكافر أو تعزية الكافر بالمسلم أو تعزية الكافر بالكافر.

قال الفضل بن زياد: «سألت أحمد بن حنبل كيف يعزى النصراني؟ قال: لا أدري»[٤].

وقال عبد الرحمن بن قدامة: «وإنْ عزى مسلمًا بكافر قال: أعظم الله أجرك وأحسن عزاءك.. ويقول في تعزية الكافر بالمسلم: أحسن الله عزاك، وغفر لميتك، وفي تعزيته عن كافر: أخلف الله عليك ولا نقص عددك»[٥].

وقال الرافعي الشافعي (٦٢٣هـ): «وفي تعزية المسلم بالكافر: أعظم الله

---

(١) المبسوط، ج١، ص١٨٩.

(٢) عقد الشيخ الحر بابًا خاصًا لذلك في وسائل الشيعة، ج٣، ص٢١٧، الباب ٤٩، من أبواب الدفن وما يناسبه.

(٣) السرائر، ج١، ص١٧٢.

(٤) أحكام أهل الذمة، ج١، ص١٦١.

(٥) الشرح الكبير، ج٢، ص٤٢٨.

أجرك وأخلف عليك، أو جبر الله مصيبتك وألهمك الصبر وما أشبه ذلك. وفي تعزية الكافر بالمسلم: غفر الله لميتك وأحسن عزاك. ويجوز للمسلم أن يعزى الذمي بقريبه الذمي فيقول: أخلف الله عليك ولا نقص عددك، وهذا لتكثر الجزية للمسلمين»[١].

وقال العلامة الحلي (٧٢٦هـ): «يقول في تعزية الكافر بالكافر: أخلف الله عليك ولا نقص عددك، ويقصد كثرة العدد لزيادة الجزية، وفي تعزية المسلم بالكافر: أعظم الله أجرك، وأخلف عليك، وفي تعزية الكافر بالمسلم: أعظم الله أجرك وأحسن عزاءك، وغفر لميتك»[٢].

وقال العلامة أيضًا: «يدعو للذمّيّ إذا عزّاه بإلهام الصبر والبقاء ولا يدع لهم بالأجر. ويقول للمسلم في عزاء أبيه النصرانيّ: أعظم الله أجرك، وأخلف عليك، أي كان الله خليفة عليك، ولو عزّى ذمّيًّا بمسلم قال: غفر الله لميّتك، وأحسن عزاءك»[٣].

أقول تعليقًا على هذه الكلمات:

أولًا: إنّ العلامة فيما ذكره من الدعاء في الأحوال الثلاثة تبع ـ بحسب الظاهر ـ ما جاء في الفقه السني، إذ لم نجد شيئًا مما ذكره لا في نصوصنا ولا في فتاوى فقهائنا القدامى، ومع ذلك، فإنّ ما ذكره لا غبار عليه، لأنّه بعد عدم وجود دعاء موظف شرعًا، فيجوز الدعاء بكل ذلك، على أن لا يدعى بذلك بعنوان الورود وأنه مستحب شرعًا بخصوصه.

ثانيًا: ما تضمنه كلامهم من أنّه في تعزية الكافر في الكافر يدعو له بأن لا ينقص عدده، بنية أن تكثر الجزية الواجبة، هو كلام بلا دليل وهو غريب ويعبّر عن ذهنيّة هؤلاء الفقهاء، في التعامل مع الآخر، وهذا يذكرني بما

---

(١) فتح العزيز، ج٥، ص٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص٢٥٢.

(٣) منتهى المطلب، ج٧، ص٤١٥.

نقل من أنّ بعض الولاة كان لا يرغب في إسلام أهل الكتاب لأنّه بإسلامهم تنقطع الجزية. نعم ربما استفاده البعض من خبر يروى عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ، وسيأتي بيان ضعفه ووهنه.

ثالثًا: إن الدعاء للمعزَّى غير المسلم بإلهام الصبر والبقاء وأن يخلف الله عليه جائز كما ذكروا ولا دليل على منعه، وإنما الإشكال عندهم في التعزية التي تتضمن الدعاء للحي أو الميت، فهل يجوزُ الدعاء للميت غير المسلم بالمغفرة والرحمة، أم لا؟ هذا ما سوف نتناوله فيما بعد في بيان حكم الدعاء له بشكل عام، لنرى إن كانت قضية الدعاء بالمغفرة جائزة أم لا؟

ثالثًا: حضور جنازة غير المسلمين، وحضورهم في جنائزنا

إنّ ما دلّ على شرعيّة عيادة المريض غير المسلم، يدلّ على جواز الحضور عند احتضاره، فإنّ المحتضر ما يزال يحمل اسم المريض وكذلك ما دلّ على البرّ بهم، ويؤيده في خصوص الأم أو الأبوين ما مرّ في باب طهارة الإنسان، في خبر زكريا بن إبراهيم ـ والذي كانت أمه نصرانية ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «.. فَانْظُرْ أُمَّكَ فَبَرَّهَا فَإِذَا مَاتَتْ فَلَا تَكِلْهَا إِلَى غَيْرِكَ كُنْ أَنْتَ الَّذِي تَقُومُ بِشَأْنِهَا»[1].

ولكن ماذا عن تشييع الجنائز والمشي فيها؟ هذا ما سوف نتناوله في هذه الفقرة.

١ ـ أقوال الفقهاء

يظهر من كلمات الفقهاء ـ على اختلاف مذاهبهم ـ أنّ تشييع الآخر غير المسلم جائز، ولكنْ ثمّة قول بالتحريم في غير الأرحام.

فعن الإمام أحمد بن حنبل أنّه أباح ذلك، قال ابن القيم: «قال محمد بن موسى: قلت لأبي عبد الله (أحمد بن حنبل): يشيع المسلم جنازة

(١) الكافي، ج٢، ص١٦٠.

المشرك؟ قال: نعم، وقال محمد بن الحسن بن هارون[1]: قيل لأبي عبد الله: ويشهد جنازته؟ قال: نعم، نحو ما صنع الحارث بن أبي ربيعة، كان يشهد جنازة أمه، وكان يقوم ناحية ولا يحضر لأنّه ملعون»[2].

وفي الفقه الزيدي: «ولا ينبغي أن تشهد جنائزهم، لأن الله سبحانه قد نهى عن الصلاة والقيام على قبور إخوانهم المنافقين، فقال: لنبيه ﷺ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]»[3].

وقال النووي الشافعي (٦٧٦هـ): «قال الشافعي في مختصر المزني والأصحاب: ويجوز للمسلم اتباع جنازة قريبه الكافر»[4].

وقال الشربيني الشافعي (٩٧٧هـ): «(ولا بأس باتباع المسلم) بتشديد المثناة، (جنازة قريبه الكافر)، لأنّه عليه الصلاة والسلام أمر عليًا رضي الله تعالى عنه أن يواري أبا طالب، كما رواه أبو داود. قال الأسنوي: «كذا استدل به المصنف وغيره، وليس فيه دليل على مطلق القرابة، لأن عليًا كان يجب عليه ذلك، كما يجب عليه القيام بمؤنته في حال الحياة». وقد يفهم كلام المصنف تحريم اتباع المسلم جنازة الكافر غير القريب، وبه صرح الشاشي. قال الأذرعي: «ولا يبعد إلحاق الزوجة والمملوك بالقريب، وهل يلحق به الجار كما في العيادة؟ فيه نظر». والظاهر الإلحاق»[5].

وشرط بعض فقهائنا عدم كونهم معادين للإسلام والمسلمين، فقد سئل السيد السيستاني: «هل يجوز السير في موكب جنازة غير مسلم لتشييعه، إذا كان جارًا مثلًا؟ فكان الجواب: «إذا لم يكن هو ولا أصحاب الجنازة،

---

(١) هو محمد بن الحسن بن هارون بن بدينا الموصلي، روى عن أحمد بن حنبل، راجع: طبقات الحنابلة، ج١، ص٢٨٨.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج١، ص١٥٩.

(٣) الأحكام، ج١، ص١٦٠.

(٤) المجموع، ج٥، ص١٤٤.

(٥) مغني المحتاج، ج١، ص٣٥٩.

معروفين بمعاداتهم للإسلام والمسلمين، فلا بأس بالمشاركة في تشييعه، ولكن الأفضل المشي خلف الجنازة، لا أمامها»[١].

٢ ـ أدلة المنع

ربما استدل على منع حضور جنائزهم والكون معها وتشييعها بوجهين:

الأول: ما تقدم في كلام بعض الزيدية، من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤].

ويرده: أنّ النهي عن القيام على قبره ـ بعد إلغاء خصوصية المنافق وإلحاق الكافر به مطلقًا للتعليل الوارد في الآية أو لدعوى الأولوية أو غيرها، وأيضًا لو استفيد من النهي المنع عن المشي خلف جنازته ـ لا يدلّ على منع ذلك مطلقًا، لأنّ الظاهر أنّ المنهي عنه في الآية ليس صرف الوقوف على قبره، بل الوقوف للدعاء أو الاستغفار له، أو لتولي دفنه، كما سيأتي لاحقًا، ولأنّ الوقوف للاعتبار أو لغاية أخرى مثلًا لا شك في جوازه، وقد وقف النبي ﷺ على القليب الذي دفن به قتلى بدر وخاطبهم، كما ذكرت كتب السيرة، وكيف كان فلا يستفاد من النهي عن القيام على قبره المنع من الحضور في جنازته.

على أن دلالة الآية لو تمت لدلت على الحرمة استنادًا إلى ظاهر الأمر، ولم تدل على الكراهة أو عدم الانبغاء كما جاء في كلام المستدل.

الثاني: ما رواه الحافظ الدارقطني: بسنده: جاء ثابت بن قيس بن شماس إلى رسول الله ﷺ فقال: «إنّ أمّه توفيت وهي نصرانية، وهو يحبّ أن يحضرها، فقال النبي ﷺ: اركب دابتك وسر أمامها، فإنك إذا كنت أمامها لم تكن معها»[٢]، ونقل أنّ ابن عمر أجاب شخصًا سأله عن المشي

---

(١) الفقه للمغتربين، ص٢٢٤، وفقه الحضارة، ص١٧٤.

(٢) سنن الدارقطني، ج٢، ص٦٢.

في جنازة أمه النصرانية بمثل ذلك[١]، وذلك بتقريب أنه ﷺ أذن بالمشي أمامها مع أنّه سئل عن حضورها، فيدل على منع الحضور، فإذا منع المسلم من الكون مع الأم غير المسلمة، فبالأولى أن يُمنع من حضور جنازة غيرها.

وهذا الخبر بالإضافة إلى ضعفه، قال الدارقطني: «أبو معشر ضعيف»[٢]، فهو معارض بالأخبار الآتية التي دعت للمشي خلفها لا أمامها. وبخبر زكريا بن إبراهيم المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام حيث أمره عليه السلام بتولي أمر والدته عند الوفاة.

٣ ـ أدلة الجواز

اتضح مما تقدم أنّه لا دليل على منع الحضور في جنائزهم والمشي خلفها، فالأصل يقتضي الجواز، وبصرف النظر عن ذلك، يمكن أن يستدل للجواز بوجهين:

الأول: إنّ الأخبار الآتية التي تدعو للمشي خلف جنازة غير المسلم، يظهر منها المفروغية من أصل جواز الحضور والمشي فيها، وإنما يقع الكلام في كيفية المشي وفي بعض تفاصيله.

الثاني: ما رواه أبو داود والنسائي بإسنادهما عن ناجية ابن كعب، عن علي عليه السلام قال: قلت للنبي ﷺ: «إنّ عمّك الشيخ الضال قد مات، قال: اذهبْ فوارِ أباك، ثم لا تُحْدِثن شيئًا حتى تأتيني، فذهبت فواريته، وجئته، فأمرني فاغتسلت، ودعا لي»[٣].

ولكننا نرفض ما جاء في الخبر حول ضلال أبي طالب وكفره، لأن

---

(١) في المصنف، أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا حسين بن مهران عن ليث عن عبد الله بن شريك قال: سأل رجل ابن عمر فقال: إنّ أمّي توفيت وهي نصرانية أفأشهد دفنها؟ فقال له ابن عمر: امش أمامها، فأنت لست معها»، المصنف للصنعاني، ج٦، ص٣٧.

(٢) سنن الدارقطني، ج٢، ص٦٢.

(٣) سنن أبي داوود، ج٢، ص٨٣.

أبا طالب باعتقاد الشيعة الإمامية[1]، وكذلك باعتقاد بعض أئمة

(١) ذهب جماعة من المسلمين إلى كفر أبي طالب، ورووا عن العباس بن عبد المطلب قال: «يا رسول الله هل نفعت أبا طالب بشيء فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: نعم، هو في ضحضاح من نار، لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار»، صحيح البخاري، ج٧، ص٢٠٣، وصحيح مسلم، ج١، ص١٣٥، والضحضاح: «ما رقّ من الماء على وجه الأرض ما يبلغ الكعبين، فاستعاره للنار»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج٣، ص٧٥، ولكن هذا الكلام لا يمكننا الموافقة عليه، وذلك:

أولًا: إن الخبر المتقدم مرفوض في نفسه، لمخالفته للكتاب، فإن أبا طالب لو كان كافرًا حقًا فلماذا يشفع له ﷺ، مع أنّ الشفاعة لا تكون لكافر، قال سبحانه: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَعِبٗا وَلَهۡوٗا وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۚ وَذَكِّرۡ بِهِۦٓ أَن تُبۡسَلَ نَفۡسُۢ بِمَا كَسَبَتۡ لَيۡسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٞ وَلَا شَفِيعٞ﴾ [الأنعام: ٧٠]، على أنّه لو أراد أن يشفع في عمه الذي حماه ورعاه ودافع عنه، فهل كرامته ﷺ عند الله تعالى هي بهذا المستوى الضعيف وهو أن يقبل شفاعته لنقل أبي طالب من درجة من درجات النار إلى درجة أخرى، ولو كانت أخف؟!

ثانيًا: إنّ الأخبار الواردة عن الائمة من أهل البيت عليهم السلام تنص على أنّ أبا طالب كان مؤمنًا، فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ما عبد أبي ولا جدي عبد المطلب ولا هاشم ولا عبد مناف صنمًا قط». كمال الدين وتمام النعمة، ص١٧٣، فهذا الحديث يدل على أنّ هؤلاء لم يشركوا بعبادة الاصنام ومنهم أبو طالب. وروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنّه سئل عما يقوله الناس أنّ أبا طالب في ضحضاح من نار، فقال: لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه»، شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج١٤، ص٦٨. هذا ناهيك عن أن النبي ﷺ سمى العام الذي توفي فيه أبو طالب بعام الحزن، ولما توفي جاءه جبرائيل وقال له: اخرج منها فقد مات ناصرك. المصدر نفسه، ج١، ص٢٩، كما أنه ﷺ كان يحب أن يسمعه أحد أشعار أبي طالب التي قالا في مدحه..

ثالثًا: إنّ الشواهد والدلائل المختلفة تثبت إيمان أبي طالب:

١ ـ إنّ أبا طالب نصر رسول الله ﷺ ودافع عنه وحماه حتى أنّه أمر ابنه عليًا عليه السلام بالسهر عليه في الشعب، وروي أنّ بعض عتاة قريش طلبوا من بعض السفهاء أن يلقي على ظهر النبي ﷺ السلى (وهو الجلد الرقيق الذي يخرج منه الولد من بطن أمه ملفوفًا فيه) إذا ركع، فلما فعلوا ذلك وبلغ الحديث أبا طالب فخرج ساخطًا ومعه بعض غلمانه فأمرهم بإلقاء السلى عن ظهره ﷺ ويغسلوه ثم أمرهم أن يأخذوه ويمرغوا به وجوه قريش، وحلف بالله لا يبرح من مكانه حتى يفعل بهم ذلك، وهكذا كان فأذلّ جماعتهم وأخزاهم. =

الزيدية(١)، وغيرهم، قد مات مسلمًا مؤمنًا ولو لم يُظْهِر إيمانه، وهذا ما دلت عليه الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد ألف علماؤنا العديد من الرسائل والكتب في إثبات إيمان أبي طالب، فلتراجع.

وقصارى القول: إن الأقرب والأصح عندنا جواز حضور جنازة غير المسلم، والمشي فيها وتشييعه إلى مثواه الأخير، ولا موجب للقول بالمنع، لا مطلقًا ولا في غير ذوي الأرحام، والمستند هو ما تقدم من الوجه الأول، مع انتفاء المعارض.

= ٢ ـ وثمة مجموعة من الأشعار المروية عن أبي طالب وهي تدل على إيمانه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، منها قوله:

لقد علموا أن ابننا لا مكذب لدينا ولا مرمى بقول الأباطل

وقوله:

ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية دينا

(طبقات الشافعية الكبرى، ج١، ص٨٨، وتاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣١، وتاريخ الإسلام للذهبي، ج١، ص١٥٠، وغيرها).

وقوله:

فما زال في الدنيا جمالًا لأهلها وشينًا لمن عادى وزين المحافل

حلمًا رشيدًا حازمًا غير طائش يوالي إله الخلق ليس بماحل

فأيده رب العباد بنصره وأظهر دينًا حقه غير باطل

هذه القصيدة معروفة ومشهورة رواها المؤرخون والأدباء وشرحها جماعة من العلماء. راجع: تاريخ الإسلام للذهبي، ج١، ص١٦٣، وإيمان أبي طالب للشيخ المفيد، ص١٩. بيان: بماحل: بمحتال.

ومنها: قوله:

ألم تعلموا انا وجدنا محمدا نبيا كموسى خط في أول الكتب

(١) قال في شرح الأزهار: «وذهب الناصر وص بالله وغيرهما من سادات أهل البيت [إلى أن] أبا طالب مات مسلما لتصريحه بتصديق النبي الله عليه وآله وسلم فيما جاء به ويدل على ذلك قوله في شعره:

ألم تعلموا انا وجدنا محمدا نبيا كموسى خط في أول الكتب

ونحو ذلك من أشعار، ولمدافعته عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ولأن تعالى لا ينسى ما كان من جهته من الحنو والشفقة على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم»، شرح الأزهار، ج١، ص٤٠٥.

٤ ـ ماذا عن مشي غير المسلم في جنازة المسلم؟

قال السيد اليزدي: «قيل: ينبغي أن يمنع الكافر والمنافق والفاسق من التشييع»[(١)].

وعلق السيد عبد الأعلى السبزواري على ذلك بقوله: «لئلا يتنفر الملائكة عن الحضور، وتأسيًا بالصديقة الطاهرة عليها السلام»[(٢)].

ويلاحظ عليه: إنّ دعوى تأذي الملائكة أو نفورهم من وجود هؤلاء في موكب التشييع تحتاج إلى دليل[(٣)]، وهو مفقود، وأمّا ما جرى مع السيدة الزهراء عليها السلام من دفنها ليلًا وعدم إيذان أحدٍ بدفنها، فهذا كان عملًا بوصيتها، لأنّها لا تريد أن يحضر جنازتها الذين آذوها، لا لكراهة ذلك شرعًا، وإنما لأنها أرادت تسجيل موقف احتجاج على الذين آذوها عليها السلام.

وبدوره فإنّ الشيخ محمد تقي الآملي علّق ـ في شرحه على العروة ـ على فتوى صاحب العروة قائلًا: «ولم أعلم القائل به، وكيف كان، فلو منع حتى الفاسق، فلا يبقى للتشييع إلّا الأوحدي من الناس، مع أنّه لا وجه لمنع الفاسق عما ثبت رجحانه على الجميع، إلّا أنّه لا يخلو عن استحسان أمكن أن يعبر عنه بكلمة ينبغي»[(٤)].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ كلامه عن أنّه لو منع الفاسق لم يبق إلّا الأوحدي من الناس، لا يخلو من إشكال، إذ إن الأمة لا تخلو من أهل الخير ومن العدول.

---

(١) العروة الوثقى، ج٢، ص٨٧.

(٢) مهذب الأحكام، ج٤، ص٩٩.

(٣) ورد ذلك في قضية حضور الحائض عند المحتضر، وعلل ذلك بتأذي الملائكة بحضورها، تهذيب الحكام، ج١، ص٤٢٨، والكافي، ج٣، ص١٣٨، ووسائل الشيعة، ج٢، ص٤٦٧، الباب ٤٣ من أبواب الاحتضار وما يناسبه، الحديث ١. ولكنّ الخبر ضعيف السند، كما لا يخفى.

(٤) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج٦، ص٢٨٨.

ثانيًا: إنّ الاستحسان المشار إليه في آخر كلامه (والذي اعتبره كافيًا للحكم بالانبغاء) يقابله نكتة هي أقوى من الاستحسان، والنكتة هي أنّ الحضور في تشييع الجنازة والمشي خلفها هو مظنّة تأثر الفاسق والمنافق والكافر بأجواء الموت واعتبارهم بذلك، ما قد يفتح باب توبة أمام أحدهم، فلماذا ينبغي حرمانهم من ذلك؟! ولا سيما أن مناسبات الموت أخذت تترافق مع موعظة معينة من قبل الوعاظ.

٥ ـ المشي أمام جنازة غير المسلم

المشهور جواز المشي خلف الجنازة وعن جانبيها، وأمامها، لدلالة النص الصحيح على ذلك(١)، والأول وهو المشي خلفها أفضل، ونصت على الأفضليّة موثقة إسحاق بن عمار(٢). وصرّح جمعٌ من الفقهاء بكراهة المشي أمامها(٣)، وقد تستفاد الكراهة مما ورد أنها متبوعة لا تابعة(٤)، وقال ابن الجنيد: «يمشي صاحب الجنازة بين يديها، والباقون وراءها، لما روي من أنّ الصادق عليه السلام تقدّم سريرَ ابنه إسماعيل بلا حذاء ولا رداء»(٥).

---

(١) وهو صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنِ الْمَشْيِ مَعَ الْجَنَازَةِ فَقَالَ بَيْنَ يَدَيْهَا وعَنْ يَمِينِهَا وعَنْ شِمَالِهَا وخَلْفِهَا» الكافي، ج٣، ص١٧٠.

(٢) إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «الْمَشْيُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْمَشْيِ بَيْنَ يَدَيْهَا» الكافي، ج٣، ص١٦٩.

(٣) قال الفاضل الهندي: «صريح الوسيلة والسرائر والتذكرة والبيان كراهية المشي أمامها، وهو ظاهر المقنع والمقنعة والاقتصاد والمراسم وجمل العلم والعمل، إلّا أن في الأول: وروي إذا كان الميت مؤمنًا فلا بأس أن يمشي قدام جنازته، فإن الرحمة تستقبله، والكافر لا تتقدم جنازته، فإن اللعنة تستقبله»، كشف اللثام، ج٢، ص٣٢٧.

(٤) رواه الشيخ بإسناده عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم، خالفوا أهل الكتاب»، تهذيب الأحكام، ج١، ص٣١١..

(٥) بحار الأنوار، ٧٨، ص٢٧٥، والخبر المذكور عن الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ، قَالَ: «لَمَّا مَاتَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام خَرَجَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَتَقَدَّمَ السَّرِيرَ بِلَا حِذَاءٍ ولَا رِدَاءٍ»، الكافي، ج٣، ص٢٠٤.

والرواية المذكورة في كلامه ـ لو صحّت ـ لا تدل إلّا على جواز المشي أمامها، ولا تدل على حرمة أو كراهة مشي غير صاحب الجنازة أمامها.

وقال ابن أبي عقيل: «يجب التأخر خلف جنازة المعادي لذي القربى»[(١)]. ومستنده ما سيأتي في الخبر.

وكيف كان، فالظاهر والأقرب نتيجة الجمع بين الأخبار جواز المشي في جوانبها الأربعة وإن كان التأخر أفضل، وهذا المعنى اشتهر عن الإمام علي عليه السلام عند غير الشيعة، قال في شرح مسلم: «المشي وراء الجنازة أفضل من أمامها، وهو قول علي بن أبي طالب ومذهب الأوزاعي وأبي حنيفة»[(٢)].

ولا يهمنا هنا التوسع في المسألة أكثر من ذلك، لخروجها عن محل البحث، وإنّما نروم بعد هذا التوضيح الحديث عن وضعية الماشي مع جنازة غير المسلم، وهل حكمه هو حكم المشي في جنازة المسلم؟

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه يحرم المشي أمام جنازة الكافر. قال الشيخ حسين آل عصفور (١٢١٦هـ): «ويحرم (التقدم) في جنازة الكافر لاستقبال ملائكة العذاب لها»[(٣)].

والسؤال: ما هو مستند هذا القول؟

الجواب: إنّ مستنده ما جاء في بعض الأخبار:

الخبر الأول: ما رواه يُونُسُ بْن ظَبْيَان عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «امْشِ أَمَامَ جَنَازَةِ الْمُسْلِمِ الْعَارِفِ ولَا تَمْشِ أَمَامَ جَنَازَةِ الْجَاحِدِ، فَإِنَّ أَمَامَ جَنَازَةِ الْمُسْلِمِ مَلَائِكَةً يُسْرِعُونَ بِه إِلَى الْجَنَّةِ، وإِنَّ أَمَامَ جَنَازَةِ الْكَافِرِ مَلَائِكَةً يُسْرِعُونَ بِه إِلَى النَّارِ»[(٤)]. والظاهر أن المراد بالجاحد هنا جاحد الولاية، بقرينة مقابلته للمسلم العارف، وهو يدل على حكم الكافر بالأولوية.

---

(١) ذكرى الشيعة، ج١، ص٣٩١.

(٢) سرح صحيح مسلم، ج٧، ص١٤.

(٣) سداد العباد ورشاد العباد، ص٤٦.

(٤) الكافي، ج٣، ص١٦٩.

ولكن سند هذا الخبر واهٍ وضعيفٌ جدًا، بمحمد بن أورمة[١] والحسين بن أحمد المنقري[٢]، ويونس بن ظبيان[٣].

ومن ناحية الدلالة، فهو لا يدل على حرمة المشي أمام الجنازة، لأن وجود ملائكة للعذاب تستقبل الميت ليس مناطًا للحرمة ولا هو ظاهر فيها. على أنّ الحديث ناظر إلى الجاحد وهو من اتضح له الحق وأنكره جحودًا وعنادًا، فإنّ الكافر المذكور في المقطع الثاني الذي جاء تعليلًا للمقطع الأول هو تعبير آخر عن الجاحد الوارد في صدر الكلام، كما لا يخفى. وعليه، فيمكن التعدي من المسلم الجاحد للولاية إلى الكافر الجاحد للإسلام، وليس إلى كل كافر. وثمة قرينة أخرى في كون محل الكلام هو الجاحد، وهي الإسراع به إلى النار فإن من المعلوم أن غير الجاحد والمقصر يقبح تعذيبه بحكم العقل والنقل بذلك.

الخبر الثاني: ما رواه السَّكُونِيّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سُئِلَ كَيْفَ أَصْنَعُ إِذَا خَرَجْتُ مَعَ الْجَنَازَةِ أَمْشِي أَمَامَهَا أَوْ خَلْفَهَا أَوْ عَنْ يَمِينِهَا أَوْ عَنْ شِمَالِهَا؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ مُخَالِفًا فَلَا تَمْشِ أَمَامَه، فَإِنَّ مَلَائِكَةَ الْعَذَابِ يَسْتَقْبِلُونَه بِأَلْوَانِ الْعَذَابِ»[٤].

وهذا الخبر موضوعه «المخالف»، ويراد به الآخر المذهبي، ويستفاد منه حكم الكافر بالأولوية.

ولكنّ الخبر لا دلالة له على الحرمة، لما ذكرناه في سابقه، كما أنّه محمول على الجاحد للحق أو المقصر، ولا نظر له للقاصر، وذلك لأن العذاب لا يقع على القاصر أو من لم تقم عليه الحجة.

---

(١) فقد غمز فيه القميون ورموه بالغلو، رجال النجاشي ص٣٢٩. وقال الشيخ: «وفي رواياته تخليط»، الفهرست، ص٢٢٠.

(٢) ضعفه النجاشي، قال: «وكان ضعيفًا»، رجال النجاشي، ص٥٣.

(٣) وهو معروف بضعفه وغلوه.

(٤) الكافي، ج٣، ص١٧٠.

هذا وثمة ما يبعث على الاستغراب في الرواية وهو أنّه كيف يقول الإمام عليه السلام ذلك للسكوني مع كونه عاميًا كما ذكروا؟! ولعلّه لهذا عدّ البعض[١] هذه الرواية دليلًا على إماميته، فإنّ شخصًا لا يؤمن بإمامة الصادق عليه السلام من البعيد أن يخاطبه الإمام بمثل ذلك، بل كيف يلازم هذا الشخص الإمام عليه السلام ويروي عنه مئات الأخبار، وكونه ـ أي السكوني ـ معتقدًا بفقاهته ـ أي الإمام عليه السلام ـ وجلالة قدره، لا يكفي مبررًا لملازمته له مع كونه بنظره عليه السلام من أهل النار، فإن العادة أن لا يلازم الإنسان شخصًا يعتقد فيه مثل هذا الاعتقاد.

الخبر الثالث: ما رواه الشيخ بسنده عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن وهيب بن حفص عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام كيف أصنع إذا خرجتُ مع الجنازة أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها؟ قال: إنْ كان مخالفًا فلا تمش أمامه، فإن ملائكة العذاب يستقبلونه بأنواع العذاب[٢].

وهذا الخبر صحيح السند[٣]، ولكن يرد عليه ما ورد على سابقيه، من نظره إلى الجاحد للحق، ويمكن عندها تعميم الحكم للجاحد غير المسلم بتنقيح المناط أو بالأولوية.

وقصارى القول: إنّ غاية ما دل عليه الدليل هو كراهة المشي أمام جنازة الجاحد للحق والمقصر، أكان جاحدًا للحق في أمر الرسالة أو الإمامة أو غيرهما.

(١) سماء المقال في علم الرجال، ج٢، ص٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣١٢.

(٣) فإن سعد بن عبد الله من أجلاء الثقات، ومحمد بن الحسين هو ـ ظاهرًا ـ ابن أبي الخطاب الثقة، وكذلك وهيب ثقة، وطريق الشيخ إلى سعد صحيح.

رابعًا: إبداء الشماتة بالآخر

كثيرًا ما يلجأ بعض الناس إلى الشماتة بالآخرين ممن لا تربطهم بهم علاقة مودة، أو ممن يختلفون معهم في الدين أو المذهب أو السياسة أو غيرها، فيفرحون لما يؤلم الخصوم ويصيب الأعداء ويظهرون السرور والشماتة بما نزل بهم من كوارث أو مصائب أو أمراض أو نحوها، والسؤال: ما هو الموقف الشرعي من الشماتة بالآخر ولا سيما الآخر الديني؟ والإجابة على هذا السؤال ستكون بعد التعرّف على معنى الشماتة.

١ ـ معنى الشماتة

الشماتة لغة وعرفًا: هي فرحُ الشخص ببليّة تنزل بمن يعاديه، أكانت موتًا أو مرضًا أو نحو ذلك. قال ابن فارس في مادة «شمت»: «الأصل فرح عدو ببلية تصيب من يعاديه، يقال: شمت به، يشمت شماتة، وأشمته الله عز وجل بعدوه وفي كتاب الله تعالى: ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِيَ ٱلْأَعْدَآءَ﴾ [الأعراف: ١٥٠]»[١]. وقال الخليل بن أحمد: «الشماتة: فرح العدو ببلية تنزل بمعاديه. وقد شمت به [يشمت] شماتة. وأشمته الله بكذا. وشمت العاطس تشميتًا: قلت له: يرحمك الله. والتشميت: الدعاء، وكل داع لأحد بخير فهو مشمت له»[٢]، ومنه يتضح أنّ من هذا الباب تشميت العاطس، أي تسميته، بأن يقال له يرحمك الله قال الراغب الأصفهاني: «.. والتَّشْمِيتُ: الدّعاء للعاطس، كأنه إزالة الشّماتة عنه بالدّعاء له، فهو كالتّمريض في إزالة المرض»[٣].

والشماتة مؤذية ومؤلمة للإنسان الذي يتعرّض لها، حتى روي أنّه «قيل

(١) معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص٢١٠.
(٢) العين، ج٢، ص٢٤٧.
(٣) المفردات في غريب القرآن، ص٢٦٦.

لأيوب عليه السلام: أي شيء كان عليك في بلائك أشد؟ قال: شماتة الأعداء»[١].

وبعد رجوع موسى عليه السلام من ميقات ربه وجد أنّ قومه قد عبدوا العجل بإضلال السامري لهم، فغضب وتأسف، وأقبل على أخيه هارون عليه السلام معاتبًا، فكان طلب هارون عليه السلام من أخيه موسى أن لا يفعل به ما يتسبب بشماتة الأعداء، قال تعالى: ﴿قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٠].

٢ ـ حكم الشماتة

يمكن القول: إنّ حكم الشماتة يختلف باختلاف مواردها، ونرى أنّ الأنسب بما تقتضيه الأدلة هو تقسيم الشماتة إلى صورتين:

الأولى: الشماتة بالعدو، بمعنى الفرح بالانتصار عليه وهزيمته، أو بما ينزل عليه من نوائب ومصائب تضعف قوته.

الثانية: الشماتة بغير العدو، بمعنى الفرح لما أصاب شخص لا يحسب في عداد الأعداء من مكروه، أكان مسلمًا أو غير مسلم.

الصورة الأولى: الفرح بالنصر على الأعداء

أما الصورة الأولى، فالفرح فيها ليس مذمومًا بل هو أقرب إلى أن يكون حالة طبيعية تعتري الإنسان، وهي تصدر من العقلاء، ولم يرد ما يدلّ على تحريمها والمنع منها، بل ورد ما يستفاد منه جوازها، قال تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤]، وقال تعالى في الإشارة إلى غلبة الروم على الفرس: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ﴾ [الرّوم: ٤-٥]. والفرح هنا ليس فرحًا شخصيًا بل هو أقرب إلى أن يكون فرحًا رساليًا، بمعنى أن الشخص يفرح لغلبة

(١) ربيع الأبرار للزمخشري، ج٣، ص٣٧٨.

جبهة الحق على الباطل. وفي العمق، فإنّ المؤمن الرسالي لا يفرح بقتل الناس، بقدر فرحه بهدايتهم إلى الهدى، يقول الإمام عليّ عليه السلام فيما روي عنه: «**فَوَاللَّه مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْمًا، إِلَّا وأَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ بِي، وتَعْشُوَ إِلَى ضَوْئِي، وذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْتُلَهَا عَلَى ضَلَالِهَا، وإِنْ كَانَتْ تَبُوءُ بِآثَامِهَا**»(١).

بيد أنّ الفرح السائغ هنا هو بما يصيب العدو في نفسه أو فيما يشكل تهديدًا لجبهة الحق، ويضعف قوته، لا ما يصيبه في أبنائه غير المكلفين مثلًا، فهذا يندرج في الصورة الثانية الآتية.

الصورة الثانية: الفرح بما ينزل بغير العدو

أما الصورة الثانية، وهي الفرح بما ينزل من مصائب وآلام بالعدو في العداوات الشخصية التي تنشأ بين الناس لخلافات على قضايا دنيوية متعددة، فيمكن على نحو الإجمال أن نقول إنّها مذمومة.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ هذا العدو تارة يكون مسلمًا، وأخرى غير مسلم:

أ ـ الشماتة بالمسلم

أمّا إذا كان الطرف الذي نفرح بمصابه مؤمنًا ولكن بيننا وبينه خصومة أو عداوة معينة فالشماتة به ـ مضافًا إلى قبحها في ميزان الأخلاق الكريمة ـ مبغوضة شرعًا ويستفاد من الوجوه النقلية المختلفة النهي عنها:

الوجه الأول: أن الشماتة تنافي الأخوة التي نصّ عليها القرآن الكريم بين المؤمنين قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]. والأخوّة فيما حققناه في محلٍّ آخر(٢) لا تختصّ بالأخوّة المذهبية، بل تشمل أخوّة الدين.

(١) نهج البلاغة، ج١، ص١٠٤، وهي جزء من خطبة له قالها وقد استبطأ أصحابه إذنه لهم في القتال بصفّين.

(٢) راجع كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ج١، ص١١٨.

الوجه الثاني: إن الأخبار اعتبرت أنّ الشماتة تمثِّل انتهاكًا لحقوق الأخ المسلم، فقد ورد في العديد من النصوص[(١)] أنّ من حقِّ المسلم على أخيه المسلم أن يحبّ له ما يحبّ لنفسه وأن يكره له ما يكره لها، ولا ريب في أنّ الإنسان لا يحبّ أن يشمت به أحد بل يبغض ذلك، ولذا عليه أن لا يشمت بأحد.

وقد استظهر بعض الفقهاء من هذه الأخبار الوجوب، قال الشيخ الحر: «باب أنّه يجب على المؤمن أن يحبّ للمؤمنين ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لها»[(٢)]. وقد يتأمل في ذلك، لأن سياق هذه الحقوق أقرب إلى كونها حقوقًا أخلاقية مستحبة.

---

(١) ورد ذلك في العديد من الأخبار، **منها**: موثق يعقوب بن شعيب الآتي، **ومنها**: ما رواه مُعَلَّى بْن خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَه مَا حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ قَالَ لَه سَبْعُ حُقُوقٍ وَاجِبَاتٍ مَا مِنْهُنَّ حَقٌّ إِلَّا وهُوَ عَلَيْه وَاجِبٌ إِنْ ضَيَّعَ مِنْهَا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ وِلَايَةِ الله وطَاعَتِه ولَمْ يَكُنْ لِلَّه فِيه مِنْ نَصِيبٍ قُلْتُ لَه جُعِلْتُ فِدَاكَ ومَا هِيَ قَالَ يَا مُعَلَّى إِنِّي عَلَيْكَ شَفِيقٌ أَخَافُ أَنْ تُضَيِّعَ ولَا تَحْفَظَ وتَعْلَمَ ولَا تَعْمَلَ قَالَ قُلْتُ لَه لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه قَالَ أَيْسَرُ حَقٍّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لَه مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وتَكْرَه لَه مَا تَكْرَه لِنَفْسِكَ»، الكافي، ج٢، ص١٦٩. **ومنها**: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «ست خصال من كنّ فيه كان بين يدي الله وعن يمينه: إن الله يحب المرء المسلم الذي يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لنفسه..»، المحاسن للبرقي، ج١، ص١٠، **ومنها**: ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبة له من الله عز وجل والله سائله عما صنع فيها: الإجلال له في عينه، والود له في صدره، والمواساة له في ماله، وأن يحب له ما يحب لنفسه وأن يحرم غيبته، وأن يعوده في مرضه، ويشيع جنازته، ولا يقول فيه بعد موته إلّا خيرًا»، الخصال، ص٣٥١، **ومنها**: ما رواه الحارث الهمداني، عن علي عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «إن للمسلم على أخيه المسلم من المعروف ستا: يسلم عليه إذا لقيه، ويعوده إذا مرض، ويسمته إذا عطس، ويشهده إذا مات، ويجيبه إذ دعاه، ويحب له ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لنفسه»، الأمالي للشيخ الطوسي، ص٤٧٨، ورواه بأسانيد أخرى، راجع: المصدر نفسه ص٦٣٥.

(٢) وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٨٧.

الوجه الثالث: ما دل على النهي عنها بعنوانها، فعن واثلة بن الأسقع عن رسول الله ﷺ قال: «لا تظهر الشماتة لأخيك، فيعافيه الله عز وجل ويبتليك»[(١)].

وروى الكليني في الكافي بسنده عن أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّه قَالَ: «لَا تُبْدِي الشَّمَاتَةَ لأَخِيكَ فَيَرْحَمَه الله ويُصَيِّرَهَا بِكَ» وقَالَ[(٢)]: «مَنْ شَمِتَ بِمُصِيبَةٍ نَزَلَتْ بِأَخِيه لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يُفْتَتَنَ»[(٣)].

وقد حمل المحقق الأردبيلي النهي على الحرمة، قال: «يفهم من الأخبار ـ في الكافي في كتاب الكفر والايمان ـ تحريم أمور لم يعدوها، فالظاهر أنها مخلة بالعدالة.. ومنها الشماتة»[(٤)]. وهكذا قد استظهر الشيخ الحر التحريم من الخبرين المذكورين[(٥)]. ولا يبعد أنّ المقصود بالأخ في هذين الخبرين ولا سيما النبوي هو الأخ في الدين.

---

(١) سنن الترمذي، ج٤، ص٧١، وقال: «هذا حديث حسن غريب». والمعجم الأوسط للطبراني، ج٤، ص١١١، والمجروحين، لابن حبان، ج١، ص٣٥٥. ورواه الشيخ المفيد في الأمالي، ص٢٦٩، وكذلك رواه الطوسي في أماليه، ص٣٣، والصدوق في الأمالي، ص٢٩٧.

(٢) قال المازندراني: «والظاهر أن قوله: (وقال: من شمت بمصيبة نزلت بأخيه لم يخرج من الدنيا حتى يفتتن) من تتمة الرواية المذكورة بالإسناد المذكور، واحتمال كونه رواية أُخرى بحذف الإسناد بعيد، ويفتتن بالبناء للمفعول من الفتنة وهي المحنة والمصيبة والابتلاء وأصلها من قولهم: فتنت الذهب والفضة إذا أحرقته بالنار لتبين الجيد من الرديء، وإنما يفعل الله تعالى به ذلك غيرة وانتصارًا ورغمًا له وجزاءً لما صنع بأخيه بسبب ما أنزل الله فيه»، شرح أصول الكافي، ج١٠، ص١٤.

(٣) الكافي، ج٢، ص٣٥٩، وقد وصفه المولى محمد تقي المجلسي بالموثق، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج١٢، ص١٣٧، وقال العلامة محمد باقر المجلسي: «حسن موثق»، مرآة العقول، ج١١، ص٤، ولكن أبان في السند، لم تثبت وثاقته، وإنما قال النجاشي بشأنه: «شيخ من أصحابنا، روى عن أبي عبد الله عليه السلام كتاب الحج»، رجال النجاشي، ص١٤. وأما باقي رجاله فثقات.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان، ج١٢، ص٣٤٧ ـ ٣٥٣.

(٥) قال: «لا يجوز إظهار الشّماتة بالمؤمن»، هداية الأمة، ج١، ص٣٢٩.

ولكن قد يقال: إنّ دلالتهما على الحرمة لا تخلو من إشكال، لأنّ النهي فيهما للإرشاد إلى أثر الشماتة الوضعي. إلّا أن يقال: إن وظيفة الإمام عليه السلام هي في الأساس بيان الأثر الشرعي لا الوضعي، وتطرقه لبيان الأثر الوضعي هو لتأكيد الحكم الشرعي، فلا ينافي ظهوره النهي في الحرمة، ولا سيما أن الأثر المذكور مما لا يجوز للإنسان أن يوقعه في نفسه.

والوجوه الآتية التي يستفاد منها مبغوضية الشماتة بغير المسلم يستفاد منها المبغوضيّة في المسلم بالأولوية. ولا سيّما الوجه الرابع، وهو أنّ إظهار الشماتة بالآخر هو عمل لا ينفك عن إيذائه، وإيذاء الآخر بغير وجه حق محرم.

ب ـ الشماتة بغير المسلم

وأما لو كان غير مسلم وليس معاديًا ولا محاربًا، ولا سيما إذا كان قاصرًا أو غير مكلف، فإنّ الفرح بموته أو بما يصيبه من مرض أو ألم يمكن الحكم بكونه مبغوضًا شرعًا، استنادًا إلى الوجوه التالية:

الوجه الأول: أنّ إظهار الشماتة بالآخر لا ينسجم مع الدعوة القرآنية الصريحة إلى البرّ بغير المسلمين من المسالمين، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وكذا الدعوة إلى الإحسان إليهم، كما أوضحنا ذلك في قاعدة البرّ والإحسان بالآخر.

الوجه الثاني: أنّ الشماتة بالإنسان الآخر المسالم ـ ولا سيما إذا كان متعلقها شيئًا من النقص غير الاختياري، كما لو كان ذلك من مقتضيات الخلقة، كما لو ولد له طفل مشوّه، أو من نوازل القضاء الإلهي كالمرض أو الموت ـ ليست في ميزان العقل عملًا نبيلًا ولا محمودًا وإنما تعبر عن خلق ذميم، كما أنها فعل يستقبحه العقلاء، وهذه السيرة العقلائية الممتدة ليس ثمة ما ينهى عنها، بل في بعض الأخبار ما يدلّ على إمضائها، كما سيأتي.

الوجه الثالث: وهو وجه مشترك وقد تقدمت الإشارة إليه، وخلاصته:

إنّ الشماتة بالغير تنافي ما ورد من أن من حق الإنسان الآخر عليك أن تكره له ما تكره لنفسك وتحبّ له ما تحب لنفسك، في موثقة يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «أَوْحَى الله عَزَّ وجَلَّ إِلَى آدَمَ عليه السلام أَنِّي سَأَجْمَعُ لَكَ الْكَلَامَ فِي أَرْبَعِ كَلِمَاتٍ قَالَ يَا رَبِّ ومَا هُنَّ قَالَ وَاحِدَةٌ لِي ووَاحِدَةٌ لَكَ ووَاحِدَةٌ فِيمَا بَيْنِي وبَيْنَكَ ووَاحِدَةٌ فِيمَا بَيْنَكَ وبَيْنَ النَّاسِ قَالَ يَا رَبِّ بَيِّنْهُنَّ لِي حَتَّى أَعْلَمَهُنَّ قَالَ أَمَّا الَّتِي لِي فَتَعْبُدُنِي لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا وأَمَّا الَّتِي لَكَ فَأَجْزِيكَ بِعَمَلِكَ أَحْوَجَ مَا تَكُونُ إِلَيْه. وأَمَّا الَّتِي بَيْنِي وبَيْنَكَ فَعَلَيْكَ الدُّعَاءُ وعَلَيَّ الإِجَابَةُ وأَمَّا الَّتِي بَيْنَكَ وبَيْنَ النَّاسِ فَتَرْضَى لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ وتَكْرَه لَهُمْ مَا تَكْرَه لِنَفْسِكَ»(١). ونحوه مرسل أبي البلاد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم(٢).

وفي وصية أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الإمام الحسن عليه السلام: «.. يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وبَيْنَ غَيْرِكَ، فَأَحْبِبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، واكْرَه لَه مَا تَكْرَه لَهَا، ولَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ، وأَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ، واسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُه مِنْ غَيْرِكَ، وارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاه لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ، ولَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وإِنْ قَلَّ مَا تَعْلَمُ، ولَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ..»(٣).

ولا تنافي بين هذه الأخبار التي أخذ فيها عنوان «الناس» موضوعًا للحكم المذكور، وبين الأخبار المتقدمة التي أخذ فيها «الأخ» عنوانًا للحكم، لأنّهما مثبتان، ولا تنافي بين مثبتين.

---

(١) الكافي، ج٢، ص١٤٦.

(٢) روى الكليني بإسناده عن أَبِي الْبِلَادِ رَفَعَه قَالَ: «جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم وهُوَ يُرِيدُ بَعْضَ غَزَوَاتِه فَأَخَذَ بِغَرْزِ رَاحِلَتِه فَقَالَ يَا رَسُولَ الله عَلِّمْنِي عَمَلًا أَدْخُلُ بِه الْجَنَّةَ فَقَالَ مَا أَحْبَبْتَ أَنْ يَأْتِيَه النَّاسُ إِلَيْكَ فَأْتِه إِلَيْهِمْ ومَا كَرِهْتَ أَنْ يَأْتِيَه النَّاسُ إِلَيْكَ فَلَا فَأْتِه إِلَيْهِمْ خَلِّ سَبِيلَ الرَّاحِلَةِ»، الكافي، ج٢، ص١٤٦.

(٣) نهج البلاغة، ج٣، ص٤٥.

الوجه الرابع: وهذا أيضًا من الوجوه المشتركة، وخلاصته: إن الشماتة فيها إيذاء للآخر، وإيذاء الآخر دون سبب أو دون وجه حق محرم شرعًا، كما سيأتي في بيان القواعد الفقهية الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر.

وطبيعي أن هذا الوجه إنما يتم في حال إظهار السرور ووصوله إلى الآخر، وأما إذا لم يصله الأمر فلا يتحقق الإيذاء له.

الوجه الخامس: في بعض الأخبار أنّ رسول الله قد امتدح ترك الشماتة معتبرًا أنّه من خصال الأنبياء عليهم السلام، فعن سويد بن الحارث، قال: «وفدت سابع سبعة من قومي على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلما دخلنا عليه وكلمناه فأعجبه ما رأى من سمتنا وزيِّنا فقال: ما أنتم؟ قلنا: مؤمنون. فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال: إنّ لكل قول حقيقة، فما حقيقة قولكم وإيمانكم؟ قلنا: خمس عشرة خصلة، خمس منها أمرتنا بها رسلك أن نؤمن بها، وخمس أمرتنا أن نعمل بها، وخمس تخلقنا بها في الجاهلية فنحن عليها، إلّا أن تكره منها شيئًا. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما الخمسة التي أمرتكم بها رسلي أن تؤمنوا بها؟ قلنا: أمرتنا أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت. قال: وما الخمسة التي أمرتكم أن تعملوا بها؟ قلنا: أَمَرَتْنا أن نقول: لا إله إلّا الله، ونقيم الصلاة، ونؤتي الزكاة، ونصوم رمضان، ونحج البيت من استطاع إليه سبيلًا. فقال: وما الخمسة الذي تخلقتم بها في الجاهلية؟ قلنا: الشكر عند الرخاء، والصبر عند البلاء، والرضى بمر القضاء، والصدق في مواطن اللقاء، وترك الشماتة بالأعداء. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء. ثم قال: وأنا أزيدكم خمسًا، فيتم لكم عشرون خصلة..»[١].

ومن مجموع هذه الوجوه يستفاد مبغوضيّة الشماتة بالآخر جزمًا، ولكنْ

(١) السيرة النبوية لابن كثير، ج٤، ص١٨١، والبداية والنهاية، ج٥، ص١٠٩، وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر، ج٤١، ص١٩٨.

هل ثمة ما يثبت أنّ المبغوضية المذكورة هي على نحو التحريم؟ ليس هناك سوى الوجه الثالث يستفاد منه ذلك، وأما البقية فلا يثبت بها سوى الكراهة.

وهذه الوجوه لا يعارضها شيء إلّا ما قد يدعى من أنّ الآخر لا حرمة له، ولكننا لا نوافق على هذه الدعوى كما أوضحنا ذلك في بحث القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر.

المحور الخامس
الاستغفار لغير المسلم والدعاء له وعليه

من الأمور المهمة التي تواجه المسلم في علاقاته مع غير المسلمين وتعامله معهم قضية الدعاء للآخرين، والاستغفار لهم، أحياءً وأمواتًا، فهل تجيز له الشريعة الإسلامية الدعاء للآخر، أكان ذلك لحاجات الدنيا ومتطلباتها أو لحاجات الآخرة؟ أم أنّها تمنع الاستغفار لغير المسلم والدعاء له، بل تجيز لعنه والدعاء عليه؟ وإجابتنا على هذه الأسئلة ستكون من خلال مطلبين أساسيين:

الأول: الدعاء لغير المسلم.

الثاني: الدعاء عليه.

المطلب الأول: الدعاء لغير المسلم

إنّ الدعاء للآخر تارة يكون أخرويًا بطلب المغفرة والعفو وعلو الدرجة عند الله تعالى، وأخرى يكون لقضايا الدنيا، كأن يدعو له بالخير والصحة ودفع البلاء.. والأمن في الوطن.. ونتكلم فيما يلي في الصورتين:

الصورة الأولى: الدعاء لقضايا الدنيا وحاجاتها

الظاهر أنّ ثمة اختلافًا فقهيًا في حكم الدعاء لغير المسلم في أمور الدنيا ومتطلباتها، وإليك تفصيلٌ لبعض كلماتهم:

أولًا: فقهاء الشيعة: يرى بعض فقهاء الشيعة جواز الدعاء له عند الحاجة فضلًا عن الضرورة، وهذا ما يستفاد من عنوان الباب في

الوسائل[١]، لرواية الطبيب الآتية، قال المحقق السبزواري: «وقد رخّص في السلام عليهم والدعاء لهم في بعض الأحيان»[٢]، وذهب إلى الجواز الشيخ آصف محسني، فإنه وبعد أن ذكر حرمة الاستغفار لهم، قال: «وأما طلب الخير الدنيوي لهم من الله تعالى من غير محبة وإظهار مودة، فلم أجد في القرآن ما يدل على تحريمه وليس الدعاء بأعظم من إيصال الخير الدنيوي إليهم من إطعام أو سقي أو إسكان أو كسوة أو حل موضوع علمي وغير ذلك، فإنّ الظاهر عدم تحريم هذه الأمور في الجملة»[٣]، وفي المقابل، يظهر من فقيه آخر أنّه لا يجوز الدعاء إلّا عند الضرورة، سئل الشيخ التبريزي: هل يجوز الدعاء لغير المسلم كقولنا: «بارك الله فيكم» و«وفقكم الله»، وغير ذلك؟ فأجاب: لا بأس به في مقام التقية»[٤]. وذهب السيد عبد الأعلى السبزواري إلى انقسام الدعاء لهم بحسب الأحكام التكليفية الخمسة، قال: «وأما الدعاء لهم، فالظاهر أنّه ينقسم بحسب الأحكام الخمسة التكليفية لعناوين خارجية، ويشهد له صحيح ابن الحجاج...»[٥].

ثانيًا: فقهاء السنة، الظاهر عندهم الجواز، ونقل قول بالمنع، قال المناوي تعليقًا على الحديث الآتي: «إذا دعوتم لأحدٍ من اليهود والنصارى فقولوا: أكثر الله مالك وولدك»: «ويجوز الدعاء للكافر أيضًا بنحو هداية وصحة وعافية لا بالمغفرة..»[٦]، وسيأتي نقل كلامه بتمامه.

وقال الشرواني: «وقد يكون الدعاء حرامًا ومنه طلبُ مستحيلٍ عقلًا..

---

(١) وسائل الشيعة، ج٧، ص١١٨، الباب ٤٦ من أبواب الدعاء. باب: «جواز الدعاء للكافر، والسلام عليه، عند الضرورة والحاجة إليه».

(٢) كفاية الأحكام، ج١، ص١١٧.

(٣) حدود الشريعة، ج١، ص٢٠.

(٤) صراط النجاة، ج٦، ص٥١٩.

(٥) مهذب الأحكام، ج٤، ص٢١٨.

(٦) فيض القدير، ج١، ص٤٤٤.

وقد يكون كفرًا، كالدعاء بالمغفرة لمن مات كافرًا، وقد يكون مكروهًا ومنه ـ كما قال الزركشي ـ: الدعاء في كنيسة وحمام ومحل نجاسة وقذر ولعب ومعصية، كالأسواق التي يغلب وقوع العقود والأيمان الفاسدة فيها، والدعاء على نفسه أو ماله أو ولده أو خادمه، وفي إطلاق عدم جواز الدعاء على الولد والخادم نظر، ويجوز الدعاء للكافر بنحو صحة البدن والهداية»(١).

وقد نقل بعضُ المفسرين في تفسير قوله تعالى عن شعيب عليه السلام: ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: ٩٣] قولًا بحرمة الدعاء بالخير لغير المسلم، والقول هو للبلخي(٢)، قال: «وفي ذلك دلالة على أنّه لا يجوز للمسلم أن يدعو للكافر بالخير»(٣).

إذا عرفت هذا نقول: لا نجد مانعًا من الدعاء لغير المسلم لحاجات الدنيا، أكان دعاءً بالصحة والعافية ورزق المال والولد والأمن في الوطن، ودفع البلاء ونحوها، ما دام أنّه ليس محاربًا بحيث يكون الدعاء دعاءً لشخص يستعين بقوته على الظلم والعدوان. ومع عدم وجود المانع يكون مقتضى الأصل الجواز، ودعوى أنّ كفره مانع هو أول الكلام. وبالإضافة إلى عدم الدليل على المنع، فقد يستدل على جواز الدعاء ببعض الوجوه:

الوجه الأول: إنّ مساعدته خارجًا في الأمور الدنيوية من إنجاب ولد(٤) أو تملك منزل أو في تجارة تدرُّ عليه ربحًا أو في إطعامه أو في تسهيل غير ذلك من أموره المباحة هو أمر جائز في شرعنا. فإذا جاز ذلك جاز الدعاء

---

(١) حواشي الشرواني، ج٢، ص٨٨.

(٢) الظاهر أنّه مقاتل بن سليمان.

(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج٤، ص٤٧٣، ومجمع البيان، ج٤، ص٣١٠.

(٤) وهذه المساعدة تحصل من الطبيب المسلم بإعطاء دواء أو غيره.

بتحقيقها، لأنّ الدعاء ليس سوى الطلب إلى الله تعالى بتحقيقها، لأنّه ما أجاز الله تعالى لك أن تتحرك وتسعى لتحقيقه خارجًا لا يمنعك من طلبه منه عز وجل بواسطة الدعاء، كيف وبيده الأمر كله؟! وبعبارة أخرى: كل ما جاز لك فعله جاز طلبه من الله تعالى. وكلام الشيخ آصف محسني المتقدم يشير إلى هذا الوجه. ولا ينتقض ما ذكرناه بالمكروه بدعوى أنّه يجوز فعله ولكن لا يجوز طلبه، لأنّ ذلك مردود بأنّ طلب المكروه لا دليل على منعه، غايته أنّ الطلب مكروه.

الوجه الثاني: أنّه مندرج في مطلقات الدعاء التي لا مخصص ولا مقيد لها.

الوجه الثالث: وجود بعض الأخبار الخاصة الواردة في الدعاء لغير المسلم، وهي:

الخبر الأول: ما رواه الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَفَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: «قِيلَ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: كَيْفَ أَدْعُو لِلْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ؟ قَالَ: تَقُولُ لَه: بَارَكَ الله لَكَ فِي الدُّنْيَا»[1]. لكنّ الرواية غير معتبرة لعدم وثاقة ابن عرفة، فإنه مما لم يرد فيه توثيق. وهذا الخبر لا مفهوم له، أي لا يدل على المنع من الدعاء للآخرة، لأنّه قد يكون هذا النحو الأفضل في الدعاء له فلا يكون غيره محرمًا.

الخبر الثاني: ما رواه أنس قال: «استسقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسقاه يهودي، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: جمّلك الله، فما رأى الشيب حتى مات»[2].

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٥٠.

(٢) الأذكار النووية، ص٣١٧، وصبح الأعشى، ج٦، ص٢٧٤، وفي رواية عن قتادة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «اللهم جمله»، مناقب أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن سليمان الكوفي، ج١، ص١٠٣، والمصنف للصنعاني، ج١٠، ص٣٩٢، والمصنف لابن أبي شيبة، ج٦، ص١٥٠، وج ٧، ص١٣٦.

الخبر الثالث: ما روي عن عبد الله بن دينار قال: ولا أعلمه إلّا ذكره عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دعوتم لأحدٍ من اليهود والنصارى فقولوا: أكثر الله مالك وولدك»[١].

هذا وقد قدّم بعض الشراح تفسيرًا معينًا لهذا الخبر، قال المناوي في شرحه: «(أكثر الله مالك)، لأنّ المال قد ينفع لجزيته، أو موته بلا وارث أو بنقضه العهد ولحوقه بدار الحرب أو بغير ذلك (وولدك) بضم فسكون، أو بالتحريك، فإنّهم ربما أسلموا أو نأخذ جزيتهم، وإن ماتوا قبل البلوغ فهم خدمنا في الجنة أو بعده كفارًا فهم فداؤنا من النار. فاستشكال الدعاء به لهم بأن فيه الدعاء بدوام الكفر وهو لا يجوز جمود. ويجوز الدعاء للكافر أيضًا بنحو هداية وصحة وعافية لا بالمغفرة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء:٤٨] وقوله: «مالك وولدك» جرى على الغالب من حصول الخطاب به، فلو دعا لغائب قال: ماله وولده، وخرج باليهود والنصارى الذميين أهل الحرب فلا يجوز الدعاء لهم بتكثير المال والولد والصحة والعافية، لأنهم يستعينون بذلك على قتالنا. فإن قلت: مالهم وأولادهم قد ينتفع بها بأن نغنمهم ونسترق أطفالهم. قلت: هذا مظنون وكثرة مالهم وعددهم مفسدة محققة، ودرء المفسدة المحققة أولى من جلب المصلحة المتوهمة، نعم يجوز بالهداية»[٢].

ويلاحظ عليه: أنّه لو صح الخبر، فإننا لا نوافق على التفسير المذكور له، فيما إذا كان صاحب التفسير قد جعل ذلك قيدًا للحكم يدور مداره وجودًا وعدمًا، لأنّ الخبر مطلق ولا موجب لتقييده بما إذا كان من أهل الجزية. باختصار: ليحمل الخبر على ظاهره وما الضير في ذلك؟! فربما ذكر

(١) تاريخ مدينة دمشق، ج٥٥، ص٢٠٨.
(٢) فيض القدير، ج١، ص٤٤٤.

النبي ﷺ ذلك، باعتباره نوعَ دعاء من أدعية الدنيا التي يتمناها كل فرد، ولا سيما أنّه ورد عنه في خبر آخر، ما ظاهره أنّه أراد ذلك لا لغاية أخرى، وهو ما رواه ابن أبي شيبة قال: حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم قال: جاء رجل يهودي إلى النبي ﷺ فقال: ادع لي، فقال: «أكثر الله مالك وولدك وأصح جسمك وأطال عمرك»(١). وهذا ما يدعو به كل مسلم.

أجل، إنّ في سند الحديث عبد الله بن جعفر بن نجيح، أبو جعفر المديني، وهذا «متفق على ضعفه» كما في ميزان الاعتدال(٢)، وغيره، وعد من مناكيره هذا الخبر. وفي كتاب المجروحين لابن حبان تصريح بأن الخبر مأخوذ من نسخة لا أصول لها(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّه روى البيهقي بسنده عن عبد الله بن عمر أنّه مرّ برجل فسلم عليه، فقيل: «إنه نصراني، فرجع إليه فقال: ردّ علي سلامي، قال له: نعم قد رددته عليك، فقال بن عمر: أكثر الله مالك وولدك»(٤). وزاد بعضهم: «ثم التفت إلى أصحابه فقال: أكثر للجزية»(٥)، فهل ما ذكر

---

(١) المصنف لابن أبي شيبة، ج٧، ص١٣٦.

(٢) ميزان الاعتدال، ص٧٦٦. وقال الذهبي: «مجمع على ضعفه». تاريخ الإسلام، ج١١، ص٢٠٠، وفيه أيضًا: «وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه. وقال ابن حبان: يأتي بالأخبار مقلوبة حتى كأنها معمولة. قال: وقد سئل علي بن المديني، عن أبيه فقال: سلوا غيري. فقالوا: سألناك. فأطرق ثم رفع رأسه وقال: هذا هو الدين، أبي ضعيف»، تاريخ الإسلام، ج١١، ص٢٠١.

(٣) قال عقيب الخبر: «أخبرناه الحسن بن سفيان قال: حدثنا على بن حجر قال: حدثنا عبد الله بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر في نسخة كتبناها عنه بهذا الإسناد أكثرها لا أصول لها يطول ذكرها»، كتاب المجروحين، ج٢، ص١٦.

(٤) شعب الإيمان، ج٦، ص٤٦٢.

(٥) المغني لابن قدامة، ج١٠، ص٦٢٧. المجموع للنووي، ج١٩، ص٤١٥، وكشف القناع، ج٣، ص١٤٧، فالزيادة مذكورة في كتب الفقه ولم نعثر عليها في كتب الحديث، وقد ذكره الألباني، مشيرًا إلى عدم عثوره على الزيادة إلّا في المغني، إرواء الغليل، ج٥، ص١١٥.

في الخبر أعلاه هو عن ابن عمر ونسب خطًا إلى النبي ﷺ؟ هذا محتمل فلا يحرز اتصال الخبر إلى النبي ﷺ.

الخبر الرابع: ما رواه الكليني في الصحيح عن عَلِيِّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام: «أرَأَيْتَ إِنِ احْتَجْتُ إِلَى مُتَطَبِّبٍ وهُوَ نَصْرَانِيٌّ أُسَلِّمُ عَلَيْه وأَدْعُو لَه؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّه لَا يَنْفَعُه دُعَاؤُكَ»[(١)]. ورواه بسند آخر صحيح أيضًا عن عبد الرحمن بن الحجاج[(٢)]. ورواه آخرون[(٣)].

والكلام في هذا الحديث تارة في دلالته على جواز الدعاء للآخر الديني، وأخرى فيما تضمنه من أن الدعاء له لا ينفعه. فالكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: في دلالته على جواز الدعاء للآخر، وهي واضحة، ولكنْ قد احتمل العلامة المجلسي حمل الدعاء له على صورة الضرورة[(٤)].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إن الحاجة أعم من الضرورة فلا وجه لحملها عليها، وإنما يكفي الحاجة كما نص عليه الخبر، وهو ما اكتفى به الشيخ الحر في ظاهر عنوان الباب.

ثانيًا: حتى لو فسرنا الحاجة بمعنى الضرورة، بيد أنّ ظاهر كلام الراوي أن الحاجة ليست هي إلى السلام عليه ولا الدعاء له، بل إلى التطبب عنده،

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٥٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: قرب الإسناد، ص٣١٢، ومستطرفات السرائر، ص٥٦٩.

(٤) قال: «يدلّ على جواز العمل بقول الطبيب الذمي والرجوع إليه والتسليم عليه والدعاء، ولعل الأخيرين محمولان على الضرورة بل الجميع، ولو كان فيجب أن لا يكون على جهة الموادة للنهي عنها»، بحار الأنوار، ج٥٩، ص٦٣.

فسأل الإمام عليه السلام عما إذا كانت هذه الحاجة أو الضرورة إلى التطبب عنده تبرر له السلام عليه والدعاء له مسايرة له، فأجابه عليه السلام بالإيجاب.

إن قلت: إنّ الحاجة إلى التطبب عنده تجعل السلام عليه حاجة وضرورة، فالحاجة إلى الشيء حاجة إلى لوازمه العرفية. ومن اضطر إلى مراجعة طبيبٍ اضطر إلى السلام عليه.

قلت: سلمنا أن السلام أو إلقاء التحية على الطبيب من اللوازم العرفية لاستخدامه أو مراجعته، لكننا لا نسلم بأن الدعاء له من تلك اللوازم العرفية، فإنّ المجاملات العرفية لا تفرض الدعاء للطبيب. نعم قد تفرض شكره إذا كان متبرعًا بعمله.

النقطة الثانية: قوله «لا ينفعه دعاؤك» ولا يُدرى الوجه فيه؟ فهل كفره مانع من استجابة الدعاء له؟

إن هذا مما لم يقم عليه دليل، فكفره إن كان يمنع فهو يمنع من استجابة دعائه، ولا يمنع من استجابة دعائنا له. فلو أنّ شخص الداعي كان كافرًا أو ظالمًا وقيل إنّ دعاءه لنفسه غير مستجاب، لفقد شرط من شروط استجابة الدعاء، لكان لذلك وجه، وقد ورد في الخبر عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «لَا تُحَقِّرُوا دَعْوَةَ أَحَدٍ، فَإِنَّه يُسْتَجَابُ لِلْيَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ فِيكُمْ ولَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ»[(١)]، وهذا المعنى ورد أيضًا في شأن السائل[(٢)]. لكنّ المفروض أنّ الداعي مسلم فلمَ لا يستجاب دعاؤه بحق

---

(١) الكافي، ج٤، ص١٧، وقد أورد الحديث تحت عنوان: «باب دعاء السائل»، مع أنّه لا ربط له ظاهرًا بالعنوان، كما أشار إليه الشيخ حسن في منتقى الجمان، ج٢، ص٤٥٤. والخبر ضعيف، قال المجلسي: «ضعيف على المشهور»، مرآة العقول، ج١٦، ص١٤٤.

(٢) روى الكليني في باب «دعاء السائل»، بسنده عَنْ زِيَادٍ الْقَنْدِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَه قَالَ: «إِذَا أَعْطَيْتُمُوهُمْ فَلَقِّنُوهُمُ الدُّعَاءَ، فَإِنَّه يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لَهُمْ فِيكُمْ، ولَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ» الكافي، ج٤، ص١٧.

النصراني، أكان دعاءً للدنيا أو للآخرة؟! إذ المدعو له ليس مشركًا، وربما كان قاصرًا ومعذورًا في كفره، على أنّ النبي ﷺ نفسه ـ لو صح الخبر ـ دعا لغير المسلم واستجيب دعاؤه كما تقدم فيمن دعا له أن يجمله الله، ولا يبدو أن في الأمر خصوصية لرسول الله ﷺ حتى لو كان فيه معجزة له.

على أنّه يمكن القول: إنّ عدم نفع النصراني بدعاء المسلم معارض بما ورد في وصول النفع إلى الناصبي الميت، فيما لو أهداه المسلم ثواب عمله، والناصبي كافر عندهم[(١)]، ففي موثقة إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنِ الرَّجُلِ يَحُجُّ فَيَجْعَلُ حَجَّتَه وعُمْرَتَه أَوْ بَعْضَ طَوَافِه لِبَعْضِ أَهْلِه وهُوَ عَنْه غَائِبٌ بِبَلَدٍ آخَرَ قَالَ: قُلْتُ: فَيَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَجْرِه؟ قَالَ: لَا هِيَ لَه ولِصَاحِبِه ولَه أَجْرٌ سِوَى ذَلِكَ بِمَا وَصَلَ، قُلْتُ: وهُوَ مَيِّتٌ هَلْ يَدْخُلُ ذَلِكَ عَلَيْه؟ قَالَ: نَعَمْ حَتَّى يَكُونُ مَسْخُوطًا عَلَيْه فَيُغْفَرُ لَه أَوْ يَكُونُ مُضَيَّقًا عَلَيْه فَيُوَسَّعُ عَلَيْه، قُلْتُ: فَيَعْلَمُ هُوَ فِي مَكَانِه أَنَّ عَمَلَ ذَلِكَ لَحِقَه، قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: وإِنْ كَانَ نَاصِبًا يَنْفَعُه ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، يُخَفَّفُ عَنْه»[(٢)]. فدلت على وصول النفع إليه من خلال عمل الخير العبادي، والدعاء من هذا القبيل، ولا يحتمل خصوصيته، وهذه الموثقة ليس فيها استغفار ليتوهم معارضتها للآية، على أن الآية خاصة بالمشرك كما سنذكر.

ويؤيد جواز الدعاء لغير المسلم لسان التعميم الوارد في دعاء النبي ﷺ فيما روي عنه في تعقيبات شهر رمضان، وهو ما رواه الكفعمي مرسلًا عنه ﷺ: «اللهم أدخل على أهل القبور السرور، اللهم أغن كل فقير، اللهم أشبع كل جائع، اللهم اكس كل عريان، اللهم اقض دين كل مدين، اللهم

(١) وأما بنظرنا فكفره مما لا يمكن تتميمه بالدليل كما أوضحنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، فراجع.
(٢) الكافي، ج٤، ص٣١٥.

فرج عن كل مكروب، اللهم ردّ كل غريب، اللهم فك كل أسير، اللهم أصلح كل فاسد من أمور المسلمين، اللهم اشف كل مريض، اللهم سدَّ فقرنا بغناك، اللهم غير سوء حالنا بحسن حالك، اللهم اقض عنا الدين، واغننا من الفقر، إنك على كل شيء قدير»(١). فلاحظ التعميم في الفقرات، حتى إذا وصل إلى إصلاح الأمور خص ذلك بالمسلمين، ثم عاد إلى التعميم بعدها بطلب شفاء كل المرضى.

وقد يكون ما جاء في الخبر من قوله: «لا ينفعه دعاؤك»، من قبيل القضية في واقعة، إما بكون المانع من استجابة الدعاء وجود محذور في الداعي، بمعنى أنّه ليس أهلًا لاستجابة الدعاء، وإما في شخص المدعو.

وكيف كان فالكلام في جواز الدعاء، ولا ريب في دلالة الخبر على الجواز، وأما استجابة الدعاء فأمر آخر.

وثمة خبر خامس رواه الكليني أيضًا وجاء فيه أن الإمام الصادق عليه السلام قال لرجل نصراني عطس عنده: «يرحمك الله». وسيأتي ذكره عما قليل. وفي خبر آخر أنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا للعاطس عنده بصلاح البال، فعن أبي موسى قال: «كان اليهود يتعاطسون عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرجون أن يقول لهم يرحمكم الله، فيقول يهديكم الله ويصلح بالكم»(٢).

وأما ما نقل عن البلخي من الاستدلال، بقوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: ٩٣] «على أنّه لا يجوز للمسلم أن يدعو للكافر بالخير»، فهو غير تام، لأنّ عدم تأسف شعيب عليه السلام على الكافرين

(١) المصباح، ص٦١٨، والبلد الأمين له، ص٢٢٢، ووجده المجلسي «بخط الشيخ محمد بن علي الجبعي رحمه الله نقلًا من خط الشيخ الشهيد قدس سره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم»، بحار الأنوار، ج٩٥، ص١٢٠.

(٢) سنن الترمذي، ج٤، ص١٧٧.

الذين أقام عليهم الحجة، لا دلالة له على المنع من الدعاء لهم، نعم لو قال: إنه يجوز الدعاء عليهم لكان له وجه، على اعتبار أنّهم قد جحدوا الحق بعد قيام الحجة، كما في قوم نوح عليه السلام. أمّا حرمة الدعاء لهم فلا يستفاد من عدم الأسى عليهم.

الصورة الثانية: الدعاء لقضايا الدين والآخرة

إنّ الدعاء لغير المسلم فيما يتصل بشؤون الآخرة والدين تارة يكون بالهداية وأخرى بالاستغفار، أمّا الدعاء بالهداية، فهو جائز بلا ريب، حتى لو كان المدعو له كافرًا حربيًا، فإنّ غاية ما يريده الله من عباده أن يؤوبوا إليه ويهتدوا إلى النور الذي تحمله الرسل إليهم، وينبغي للعبد أن ينسجم مع الإرادة التكوينية الإلهية، وأقلّه في أن يدعو الله بما يحبه، ويفتح قلوب الآخرين للهدى. كما أن الإسلام يطلب من المسلم أن يكون داعية ويعمل على هداية الناس إلى الدين، في الخبر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام يوم خيبر: «ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم فوالله لئن يهدي الله بك رجلًا خير لك من أن تكون لك حمر النعم»[(١)]. وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال لما استبطأ أصحابه الإذن لهم في القتال يوم صفين: «.. وأَمَّا قَوْلُكُمْ شَكًّا فِي أَهْلِ الشَّامِ، فَوَاللَّه مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْمًا، إِلَّا وأَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ بِي، وتَعْشُوَ إِلَى ضَوْئِي، وذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْتُلَهَا عَلَى ضَلَالِهَا، وإِنْ كَانَتْ تَبُوءُ بِآثَامِهَا»[(٢)].

وروي أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما كسرت رباعيته وشجّ وجهه يوم أحد شقّ ذلك على أصحابه شقًّا شديدًا وقالوا: لو دعوت عليهم فقال: «إنّي لم أبعث لعانًا

(١) صحيح البخاري، ج٤، ص٢٠، و٢٠٧، وصحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢.
(٢) نهج البلاغة، ج١، ص١٠٤.

ولكني بعثت داعيًا ورحمة، اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»[(١)]، ورووا أنّه «قدم طفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه على النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله إن دوسا عصت وأبت فادع الله عليها، فقيل هلكت دوس، قال: اللهم اهد دوسا وأت بهم»[(٢)].

وأما الدعاء له بالاستغفار فهو على نحوين:

النحو الأول: الاستغفار له في حال الحياة، وقد جوزه بعض الفقهاء، قال القرطبي: «الاستغفار للأحياء جائز، لأنّه مرجو إيمانهم ويمكن تألفهم بالقول الجميل وترغيبهم في الدين. وقد قال كثير من العلماء: لا بأس أن يدعو الرجل لأبويه الكافرين ويستغفر لهما ما داما حيين. فأمّا من مات فقد انقطع عنه الرجاء فلا يدعي له»[(٣)].

أ ـ ما يستدل به للجواز

وقد يستدل على الجواز ـ بعد انصراف أدلة التحريم إلى الميت بل إنّ ظاهرها هو ذلك ـ ببعض الوجوه:

الوجه الأول: إنّ هذا الاستغفار في المقام واقع في طول الهداية، ومعلّق عليها واقعًا وإن لم يعلقه الداعي عليه لفظًا، لأنّ المغفرة لها شروط ودونها موانع، والشرك من موانع المغفرة، فإن الله تعالى لن يغفر للمشرك

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج١، ص١٠٥، وروي أنّه قال ذلك في معركة أحد لكن في سياق مختلف، انظر: ذكر أخبار أصفهان، ج٢، ص١٤٩، وتاريخ مدينة دمشق، ج٦٢، ص٢٤٧، والخبر في المصدر الأخير هو عن عبد الله بن مسعود، وهو عينه الآتي وفيه بدل: «اهد قومي» قوله: «اغفر لقومي»، وفي بعض المصادر أنّه قال ذلك يوم فتح مكة، انظر: الخرائج والجرائح، ج١، ص١٦٤.

(٢) صحيح البخاري، ج٣، ص٢٣٥. وصحيح مسلم، ج٧، ص١٨٠، والسيرة النبوية لابن هشام، ج١، ص٢٥٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص٢٧٤.

كما نص على ذلك القرآن الكريم، إلّا إذا هداه، فيكون طلب المغفرة متضمنًا طلب الهداية، عند الله تعالى، ولو لم يتوجه إليه العبد، فطلب المغفرة للكافر الحي، هو طلب لسببها وهو الهداية المتصلة بالموت، وطلب الهداية جائز كما ذكرنا.

أقول: الظاهر أن الاستغفار في نفسه عند الداعي ليس متضمنًا طلب الهداية ما لم يقصد ذلك، ولو أن الداعي قصد هذا النحو من الاستغفار المتضمن للهداية، فلا ريب في مشروعية دعائه، وأما إذا لم يقصد هذا المعنى فمن غير المعلوم عندها أن استغفاره عند الله تعالى سيتعامل معه معاملة الطلب المتضمن للهداية.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشورى: ٥]. فإنّ ظاهر الاستغفار لـ«من في الأرض» أنّه استغفار للأحياء، أيًا كان دينهم وعقيدتهم، وهو استغفار يختزن طلب الهداية، قال السيد الطباطبائي: «وحصول المغفرة إنما هو بحصول سببها، وهو سلوك سبيل العبودية بالاهتداء بهداية الله سبحانه فسؤالهم المغفرة لهم مرجعه إلى سؤال أن يشرع لهم دينا يغفر لمن تدين به منهم، فالمعنى والملائكة يسألون الله سبحانه أن يشرِّع لمن في الأرض من طريق الوحي دينًا يدينون به، فيغفر لهم بذلك»(١).

بيد أنّ بعض المفسرين(٢)، حملوا الآية على إرادة المؤمنين التائبين، للجمع بينها وبين قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ

(١) الميزان، ج١٨، ص١١.
(٢) التفسير الكاشف، ج٦، ص٥١٠.

تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]، ويؤيدها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسيرها، حيث قال: «من المؤمنين»[١].

ولكن الظاهر أنّ الآية الثانية ناظرة إلى صنف خاص من الملائكة، وهم الذين يحملون العرش ويحيطون به، فلا تنافي الأولى، فتبقى على إطلاقها.

نعم، يبقى أن يقال: إنّ تكليف الملائكة لا يستفاد منه تكليف العباد، فالعباد ربما منعوا منه لحكمة، وهي إيجاد نوع فاصل بينهم وبين المشركين ما يحول دون التأثر بهم مثلًا، فلا يحرز إلغاء الخصوصية، ولكنه احتمال ضعيف، لأن الاستغفار ما دام متضمنًا طلب الهداية فلا ضير فيه، فإنّ محبة هداية الناس هو سمة أولياء الله.

الوجه الثالث: ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «اللّهم اغفر لقومي» فإنّ القدر المتيقن منه هو النظر إلى طلب المغفرة للأحياء منهم. **والحديث المذكور** رواه عبد الله بن مسعود قال: «كأنّي انظر إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحكي نبيًا من الأنبياء ضربه قومه فأدموه، يمسح الدم عن وجهه ويقول: اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»[٢]. وورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قالها يوم أحد[٣]، قال النووي: «فيه: ما كانوا عليه صلوات الله وسلامه عليهم من الحلم والتصبر والعفو والشفقة على قومهم ودعائهم لهم بالهداية والغفران وعذرهم في جنايتهم على أنفسهم بأنهم لا يعلمون، وهذا النبي المشار إليه من المتقدمين، وقد جرى لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم مثل هذا يوم أحد»[٤].

---

(١) مجمع البيان، ج٩، ص٣٧، وجوامع الجامع، ج٣، ص٢٧٧، والظاهر أنّه أخذ ذلك عن تفسير القمي، ج٢، ص٢٦٨.

(٢) صحيح البخاري، ج١، ص١٥١، ومسند أحمد، ج١، ص٤٣٧، صحيح مسلم، ج٥، ص١٧٩.

(٣) مجمع الزوائد، ج٦، ص١١٧، تحفة الأحوذي، ج٨، ص٤٠١، وفتح الباري، ج٨، ص٣٩١.

(٤) شرح صحيح مسلم، ج١٢، ص١٥٠.

ولكن البعض رأوا أن هذا الحديث يتنافى مع قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]، فإنّه حتى لو قلنا إنّ الاستغفار لهم غير محرم، لكنه لا يناسب صدوره منه ﷺ فكيف يفعله؟!

وقد طرحت أكثر من محاولة لرفع التنافي بين الحديث والآية، نذكر منها محاولتين:

المحاولة الأولى: حملُ الحديث على قضيّة خارجيّة معينة، وذلك لأنّ التعميم فيه يعني استجابة دعائه ﷺ ولو استجيب دعاؤه بطلب المغفرة، لأسلم جميع قومه، وهو ما قاله ابن حبان ـ فيما نقله عنه ابن حجر ـ من أنّ معنى هذا الدعاء «اغفر لهم ذنبهم في شجّ وجهي، لا أنّه أراد الدعاء لهم بالمغفرة مطلقًا، إذ لو كان كذلك لأجيب، ولو أجيب لأسلموا كلهم»[(١)].

ويرد عليه:

أولًا: بما ذكره ابن حجر قائلًا: «وكأنه بناه على أنّه لا يجوز أن يتخلف بعض دعائه على بعض أو عن بعض، وفيه نظر، لثبوت أعطاني اثنتين ومنعني واحدة»[(٢)]، ونظره إلى حديث عامر بن سعد عن أبيه (سعد بن أبي وقاص) عنه ﷺ: «سألت ربي ثلاثًا، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة: سألت ربّي أن لا يهلك أمتي بالسنة[(٣)] فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها»[(٤)]. ورواه الصدوق مسندًا عن أمير المؤمنين عليه السلام[(٥)]. وروي عدم استجابة دعائه في واحدة من

---

(١) فتح الباري، ج٦، ص٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٦، ص٣٧٨.

(٣) المجاعة العامة.

(٤) مسند أحمد، ج١، ص١٨٢، وصحيح مسلم، ج٨، ص١٧٢، وسنن الترمذي، ج٣، ص٣١٩، وسنن النسائي، ج٣، ص٢١٧، والمستدرك للحاكم، ج١، ص٣١٤، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٥) الخصال، ص٨٣.

أربع طلبها في شأن علي عليه السلام[(١)]، وأيضًا في واحدة من ثلاث طلبها بشأن الحسنين عليهما السلام[(٢)].

ويمكن القول: إن هذا لا يعد نقضًا عليه، فإنّ عدم استجابة الدعوة إذا كان فيه إعجاز يثبت صدقه، فلا مانع منه، والمورد كذلك، فما جاء في هذه الأخبار من قوله: «ومنعني واحدة» أنّه قد أجيبت دعوته في بعض المطالب ولم تستجب واحدة منها، وهذا في حد ذاته دليل على نبوته، لأنّ الأيام أثبتت صدقه فيما حكاه عن ربه جل وعلا في شأن هذه الواحدة غير المستجابة.

ثانيًا: إنّ قول ابن حبان: «ولو أجيب لأسلموا كلهم» لا يتم، إذ لقائل أن يقول له: إنّ الله تعالى قد استجاب له في أمته، وقد دخلوا الإسلام، بعد فتح مكة، وإنْ بقي بعضهم يحمل في داخله بعض أمراض الجاهلية، والدعاء للأمة غير الدعاء للفرد، فالدعاء لزيد وعمرو مثلًا بالهداية لا يكون مستجابًا إذا بقي أحدهما ضالًا، وأما الدعاء للأمة بالمغفرة أو الهداية، فيكون صادقًا بدخول الأمة عمومًا في الإسلام، ولا ينافيه بقاء بعضها على الكفر والضلال، ما دام أنّهم لا يشكلون نصيبًا مهمًا في الأمة.

---

(١) روي عن أبي امامة الباهلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي بن أبي طالب: «أبشر يا علي فقد سألت ربي فيك أربع خصال فأعطاني ثلاثا، ومنعني واحدة. فقال حذيفة بن اليمان: وما الثلاث؟ وما الواحدة؟ فقال: سألت ربي أن يعاونني بعلي على مفتاح الجنة فأعطاني. وسألته أن يبرئ ذمتي، وينجز عدتي من بعدي فأعطاني. وسألته أن تجتمع عليه أمتي من بعدي، فأبى علي ربي..»، الأربعون حديثًا لمنتجب الدين بن بابويه، ص٤٩.

(٢) في الأمالي للمفيد، ص٧٩. عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: «خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آخذا بيد الحسن والحسين عليهما السلام فقال: إن ابني هذين ربيتهما صغيرين، ودعوت لهما كبيرين، وسألت الله تعالى لهما ثلاثا، فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة. سألت الله لهما أن يجعلهما طاهرين مطهرين زكيين، فأجابني إلى ذلك، وسألت الله أن يقيهما وذريتهما وشيعتهما النار فأعطاني ذلك، وسألت الله أن يجمع الأمة على محبتهما فقال: يا محمد إني قضيت قضاء وقدرت قدرا، وإن طائفة من أمتك ستفي لك بذمتك في اليهود والنصارى والمجوس، وسيخفرون ذمتك في ولدك».

المحاولة الثانية: ما ذكره بعض العلماء على نحو الاحتمال، قال: «يُحتمل في هذا أن يكون الاستغفار خاصًا بالأحياء وليس البحث فيه»[(١)] بينما الآية ناظرة إلى الأموات. ويؤيده مناسبة تكلمه ﷺ بذلك، وأيضًا تعليل طلب المغفرة بقوله: «فإنهم لا يعلمون»، فإنه لو كان النظر إلى الأموات، لقال: «إنّهم كانوا لا يعلمون». اللهم إلّا أن يقال: إنه لو كان النظر في الحديث إلى الأحياء والأموات معًا لناسبه التعبير المذكور.

وطلب المغفرة للأحياء هي التي تفتح قلوبهم على الهدى وتبصرهم النور الذي جاء به النبي ﷺ، لكونهم محجوبين بجهلهم عن معرفة الحق واتباعه، ولذا علل طلب المغفرة بجهلهم، حيث قال: فإنهم لا يعلمون، فعدم علمهم هو السبب في عدم هدايتهم. ولعله إلى هذا نظر من قال إنّ معنى طلب المغفرة لهم: «اهدهم إلى الإسلام الذي تصح معه المغفرة، لأن ذنب الكفر لا يغفر»[(٢)]. ونحوه قول البعض: إنّ «المعنى: اغفر لهم إن أسلموا»[(٣)].

وعليه، فلا يصلح هذا الخبر دليلًا على جواز الاستغفار للأموات لنظره إلى الأحياء.

الوجه الرابع: ما رواه الكليني عن أَبي عَلِيٍّ الأَشْعَرِيّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «عَطَسَ رَجُلٌ نَصْرَانِيٌّ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقَالَ لَه الْقَوْمُ: هَدَاكَ الله، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: فَقُولُوا: يَرْحَمُكَ اللَّه. فَقَالُوا لَه: إِنَّه نَصْرَانِيٌّ، فَقَالَ: لَا يَهْدِيه الله حَتَّى يَرْحَمَه»[(٤)]. والخبر يصلح مؤيدًا، لإرساله. وقوله: «لا يهديه حتى

(١) فتح الباري، ج٨، ص٣٩١.
(٢) عمدة القاري، ج٢٣، ص١٩.
(٣) المصدر نفسه، ج٢٣، ص١٩.
(٤) الكافي، ج٢، ص٦٥٦.

يرحمه»، فيه ردٌّ عليهم بأنكم تطلبون الهداية والهداية هي رحمة من الله له، فلن يهديه حتى يرحمه.

وفي بعض الأخبار أنّه يقال للنصراني عند تسميته: «هداك الله». فقد روى الطبرسي في مكارم الأخلاق عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «.. وإذا أراد أن يسمت المؤمن فليقل: يرحمك الله، وللمرأة: عافاك الله، وللصبي: زرعك الله، وللمريض: شفاك الله، وللذمي: هداك الله، وللنبي والامام (صلوات الله عليهما): صلى الله عليك، وإذا سمته غيره فليقل: يغفر الله لنا ولكم»[١].

ولكنّ خبر الكلني المذكور يصلح للتأييد لا للاستدلال، لضعفه سندًا، وأما وروده في تسميت العاطس فالظاهر أنّه لا خصوصية، فهو يدل على أنّه لا مانع من الدعاء له.

الوجه الخامس: ما روي عن ابن عباس، قال: قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ..﴾ [التوبة: ١١٣] الآية، فكانوا يستغفرون لهم حتى نزلت هذه الآية، فلما نزلت أمسكوا عن الاستغفار لأمواتهم، ولم ينهوا أن يستغفروا للأحياء حتى يموتوا»[٢]. فابن عباس ينقل أن عامة الصحابة فهموا أن النهي هو عن الاستغفار للأموات، وأنهم لم ينهوا عن الاستغفار للأحياء وهذا الفهم يصلح شاهدًا ومؤيدًا لما نحن فيه. وإذا استفيد من كلامهم أنّهم استمروا على الاستغفار لهم، فيصلح الخبر عندها ـ فيما لو تمّ سنده ـ دليلًا، لأنّ استمرارهم على ذلك لو كان محرمًا لمنع منه النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ب ـ ما يدل على الحرمة

وفي المقابل، قد يستدل على حرمة الاستغفار للأحياء بما رواه علي بن جعفر عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجلٍ مسلم

---

(١) مكارم الأخلاق، ص٣٥٥، ونحوه ما في الفقه الرضوي، ص٣٩٢.

(٢) جامع البيان، ج١١، ص٥٩.

وأبواه كافران، هل يصلح له أن يستغفر لهما في الصلاة؟ قال: إنْ كان فارقهما صغيرًا لا يدري أسلما أم لا؟ فلا بأس، وإن عرف كفرهما فلا يستغفر لهما، وإن لم يعرف فليدع لهما»[١].

وهذا الخبر لو أمكن الوثوق به[٢] فهو يدلّ على أنّ الشرك مانع من الاستغفار لا أن الإيمان شرط فيه، فلا يشترط إحراز إسلام المدعو لهم بل يشترط عدم إحراز الكفر، وهذا ما تدل عليه الآية، ولذا لو لم يعلم بكفرهما وإسلامهما جاز الدعاء لهما.

وبصرف النظر عن ذلك فالنهي في قوله: «فلا يستغفر لهما»، ظاهر في الحرمة، فلو أمكن الوثوق بالخبر لصلح دليلًا على الحرمة.

إلّا أن يعترض على ذلك:

١ ـ إنّه محمول على الاستغفار لهم ما بعد الموت، لأنّه مطلق والشواهد المتقدمة الدالة على جواز الاستغفار للحي، تخصصه بما بعد الموت. إلّا أن يقال: إن قوله: «وإن عرف كفرهما فلا يستغفر لهما»، ظاهر في النظر إلى الأحياء.

٢ ـ إن الخبر ظاهر في الحرمة من خلال قوله: «لا تستغفر لهما»، وهذا الظهور يحمل على الكراهة بقرينة ما تقدم مما دل على الجواز.

وبصرف النظر عن ذلك فالخبر لا يكافئ ما تقدم.

النحو الثاني: الاستغفار له وقد مات على الكفر، وتحريم ذلك هو صريح بعض فقهائنا[٣]، قال ابن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ): «لا يجوز

---

(١) قرب الإسناد، ص٢٨٦.

(٢) إنّ أخبار الأحاد لا تصلح بنظرنا حجة، وإذا كانت مرويّة في الكتب غير المعروفة بكثرة التداول بين الأصحاب كما فيما نحن فيه، فلا يحرز عدم تعرضها للدس. فيصعب الوثوق بها ما لم تعضدها قرائن أخرى.

(٣) انظر: تفصيل الشريعة (كتاب الحج) للفاضل اللنكراني، ج٢، ص٣٠، ونقله الشيخ علي كاشف الغطاء عن جده الشيخ هادي، انظر: النور الساطع في الفقه النافع، ج٢، ص٢٤٠.

الاستغفار ولا الترحم على الكفار وإنْ كانوا أقارب، لأنّ الله سبحانه قد قطع على عقاب الكفار وأنه لا شفاعة فيهم، ولا يجوز أن يُسأل فعل ما علمنا وقطعنا على أنّه لا يفعله»(١)، وهو ظاهر البعض الآخر، ومنهم الطبرسي في تفسير الآية كما سنلاحظ. وذهب ثالث(٢) إلى التفصيل بين القاصر والمقصر.

وعند السنة ادعي الإجماع على التحريم، قال النووي: «(وأما) الصلاة على الكافر والدعاء له بالمغفرة فحرام بنص القرآن والإجماع»(٣). وعدّ الشرواني الدعاء بالمغفرة لمن مات كافرًا كفرًا، كما تقدم في كلامه. وأشار الرعيني إلى المنع من الاستغفار للكافر(٤)، ونص على الحرمة مشايخ السلفية(٥). وقال الآبي الأزهري المالكي: «ولا يستغفر لهما (الأبوين) إذا كانا كافرين بعد الموت إجماعًا»(٦).

ج ـ مستند التحريم

وما يستدل به للقول بالتحريم هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: وهو الأساس، الآية المباركة: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ۞ وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ﴾ [التوبة: ١١٢-١١٣]، إما بتقريب: أن «قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ﴾ أبلغ من أن يقول لا ينبغي للنبي، لأنّه يدل على قبحه، وأن الحكمة تمنع منه، ولو قال لا ينبغي، لم يدل على أن الحكمة تمنع منه،

---

(١) جواهر الفقه، ص٢٦٢.

(٢) حدود الشريعة، ج١، ص٢١.

(٣) المجموع، ج٥، ص١٤٤.

(٤) مواهب الجليل، ج٣، ص٤١.

(٥) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج٣، ص٣٠٤. وج ٩، ص١٢.

(٦) الثمر الداني، ص٦٧١.

وإنما كان يدل على أنّه لا ينبغي أن يختاره، ومعناه: لم يجعل الله في دينه، ولا في حكمه أن يستغفروا للمشركين، ولو دعتهم رقة القرابة، وشفقة الرحم إلى الاستغفار لهم»(١). أو بتقريب أنّ الآية «صريحة في نفي الجواز وإنْ كان بلسان نفي الحق، فإنها نفت أن يكون للنبي والمشركين حق الاستغفار للمشركين، وهو يعطي معنى نفي جوازه أيضًا، والظاهر أنّ سائر الكفار بحكم المشركين من هذه الجهة»(٢).

ويمكن أن نسجل على ذلك ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ الآية لا دلالة لها على حرمة الاستغفار للمشركين، لأنّ لسان: «ما كان له أن يفعل»، ليس ظاهرًا في نفي الحق كما قيل، كيف وقد استعمل في القرآن في موارد شتى لا يُنفى فيها الحق(٣)، بل هو ظاهر عرفًا بنفي الشيء لكون فعله غير مناسب أو غير لائق لسبب من الأسباب، وعدم اللياقة والتناسب قد تكون بسبب كونه محرمًا كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠](٤)، وقد تكون بسبب أنّه غير محبوب شرعًا أو عرفًا لكونه قد

(١) مجمع البيان، ج٥، ص١٣٢.

(٢) الموسوعة الفقهية الميسرة، للشيخ الأنصاري، ج٣، ص٣٦.

(٣) من هذه الموارد التي لا ظهور فيها بنفي الحق، قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، فهنا لا يراد نفي الحق، كما لا يخفى، وإنما النفي المحض، وأنه هذا الأمر (موت النفس) لا يحصل إلّا بإذنه تعالى، ولا يبعد أن يختزن النفي عدم المناسبة، فلا يناسب ولا يليق بعظمته وقدرته أن تموت نفس إلّا بإذنه. وهذا التعبير عندما يرد منسوبًا ومضافًا إلى الله تعالى فيراد به نفي مناسبة الشيء أو الفعل له، ولا يراد به نفي الحق عنه كما لا يخفى، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

(٤) ونحوه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ

يؤدي إلى شيء من الإرباك في حياتهم مع عدم كونه محرمًا شرعًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فإنّ نفر كافة المؤمنين ليس محرمًا شرعًا في حد ذاته، ولكنه لا يناسب انتظام حياتهم، فيكون استخدام التعبير بـ «ما كان» أعم من الحرمة، فلا يصار إليها ما لم تقم قرينة عليها، وهي مفقودة بل القرينة على الكراهة موجودة، كما سنذكر.

ولو أننا سلمنا ظهور التعبير في نفي الحق، الظاهر في الإلزام بالترك، ولكننا نقول: لا مانع من حمله ـ مع وجود القرينة ـ على نفي الحق الأخلاقي الظاهر في الكراهة، لكون العمل مما لا يليق فعله، وإن لم يحرم ويستوجب العقوبة، والقرينة على الثاني موجودة، وهي ـ بالإضافة إلى أنّ انتفاء جدوى طلب الاستغفار للمشرك، ما دام أن الله لن يغفر له كما أخبر في كتابه، لا يقتضي في نفسه أكثر من كون فعله مكروهًا ولا ينبغي ـ السياق القرآني الوارد في قضية الاستغفار للمشركين والمنافقين، وفي السورة نفسها وهي سورة التوبة، فقد قال تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٨٠]. فلو كان الاستغفار محرمًا لما قيل له ﷺ «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم»، ولا قيل له: «إنْ تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» بل جيء بتعبير آخر يؤدي مفاد التحريم. إنّ هذا التخيير يؤتى به للدلالة على عدم جدوى الاستغفار لا على المنع منه، بل إنّ التخيير لا يخلو من إيماءة بكون الفعل في ذاته غير محرم.

ولا ينافيه ما جاء في الآية الثانية من أنّ إبراهيم استغفر لأبيه/عمّه قبل

عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩]. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢].

أن يتبين له عداوته لله سبحانه، فلما تبيّن له ذلك تبرأ منه، فإنّ الآية الثانية تريد أن تنفي أن يكون إبراهيم عليه السلام قد فعل ما لا ينبغي فعله، وبيانه: أنّ إبراهيم عليه السلام عندما استغفر له أو وعده به كان على معرفة بكفره وعبادته للأصنام كما هو صريح القرآن الكريم(١)، فأبوه/عمّه من بادئ الأمر كان كافرًا، ولكن إبراهيم عليه السلام ـ بحسب الظاهر ـ إنما طلب عليه السلام المغفرة له، لاعتقاده أنّ له قابليّة الهداية، فيكون للاستغفار محلٌّ وجدوى، إذ لم يكن قد اتضح له عداوته لله تعالى، أما بعد اتضاح ذلك له تبرأ منه، لعدم جدوى الاستغفار له. وقد ذكر أنّ إبراهيم عليه السلام إنما اتضح له عداوته لله تعالى عند موته على الكفر، فقد روى الطبري بسنده عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: «ما زال إبراهيم يستغفر لأبيه حتى مات، فلما مات تبيّن له أنّه عدو لله»(٢). وفي خبر آخر عن ابن عباس أيضًا: «استغفر له ما كان حيًا، فلما مات أمسك عن الاستغفار له»(٣).

الملاحظة الثانية: بصرف النظر عما تقدم، ومع التماشي مع الرأي المشهور القائل بحرمة الاستغفار، فإنّ الآية الكريمة واردة في المشركين، فلا تشمل أهل الكتاب(٤)، لأنّ المشرك في القرآن الكريم بحسب ما ذكرنا مرارًا وسيأتي توضيحه لاحقًا أخصّ من الكافر، فهو يقع في مقابل أهل الكتاب. بل إنّ الآية ناظرة إلى الجاحد من المشركين، لعدة قرائن:

١ ـ قرينة ما جاء في ذيلها مما هو شرط لعدم الاستغفار، وهو تبيّن أنّهم

---

(١) قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤١-٤٢] إلى أن يقول جل وعلا: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَـٰمٌ عَلَيْكَ ۖ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِى حَفِيًّا ﴿٤٧﴾﴾ [مريم: ٤٦-٤٧].

(٢) جامع البيان، ج١١، ص٦٢، وروى أكثر من رواية بهذا المعنى فلاحظ.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نبه على ذلك في خصوص الآية السيد الخوئي، انظر: موسوعة الإمام الخوئي (الحج) ج١٣، ص١٣، والسيد محمد صادق الروحاني، فقه الصادق عليه السلام، ج٩، ص٣٥٦.

من أصحاب الجحيم، ولا نستطيع أن نحكم بكون الشخص من أهل الجحيم إلّا إذا كان عالمًا بالحق جاحدًا له، أو جاهلًا مقصرًا.

٢ ـ إنّ ما جاء في الآية الثانية في قصة والد إبراهيم عليه السلام هو قرينة أخرى[١]، فإن إبراهيم إنما ترك الاستغفار له وتبرأ منه، عندما تبين له إصراره على الكفر والجحود رغم وضوح الحجة.

٣ ـ إنّ التعبير بقوله: «ما كان للنبي.. أن يستغفروا» يدل على أنّ هذا الطلب مما لا ينبغي صدوره منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن المؤمنين، وليس ذلك إلّا لكون هؤلاء ليسوا أهلًا للمغفرة[٢]، ومن ليس أهلًا للمغفرة هو المشرك الجاحد، دون القاصر.

ودعوى أنّه لا يوجد قاصر في الشرك، لأنّ الحجة على وحدانية الله تعالى ناهضة على كل إنسان، من خلال دليل العقل، فلا يعذر الجاهل في شركه، مرفوضة، لأنّ الشرك في بعض مستوياته مما لا يكون الحكم العقلي ببطلانه بديهيًا عند الكثيرين، ولا سيما الذين يعيشون في أجواء الشرك منذ الصغر ويتم تلقينهم عقائد الشرك وتوجيهها لهم ببعض التبريرات التي توقعهم في الشبهات، وتزين لهم الأمر بطريقة جذابة.

إن قلت: إنّ القوم ذكروا نزول الآية في أبي طالب كما جاء في صحيح البخاري[٣]، وتفسير الطبري[٤]، وهو لم يكن معاندًا.

قلت: إننا نرفض ذلك:

---

(١) وإلى هذه القرينة استند الشيخ أصف محسني في تقيد حرمة الاستغفار بالمقصر، حدود الشريعة، ج١، ص٢١.

(٢) وفي مثل هؤلاء نزل قوله قال تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٨٠].

(٣) صحيح البخاري، ج٥، ص٢٠٨.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١١، ص٥٦ ـ ٥٨.

أولًا: لأننا نعتقد بموت أبي طالب مؤمنًا، ولو لم يعلن إيمانه لمصلحة معينة، كما تقدم في هامش سابق.

ثانيًا: لأن نزول الآية وهي من سورة براءة في أبي طالب بعيد للغاية، فإنّ أبا طالب مات في مكة قبل الهجرة، «وبراءة من آخر القرآن نزولًا»، كما رووا عن عثمان(١).

وأما الدفاع عن ذلك بأنّه «يحتمل أن يكون نزول الآية تأخر وإن كان سببها تقدم»(٢)، فهو في منتهى البعد، والاستبعاد المذكور نقله الواحدي ـ بحسب تفسير الرازي ـ عن «الحسين بن الفضل، لأن هذه السورة من آخر القرآن نزولًا، ووفاة أبي طالب كانت بمكة في أول الإسلام»، ولكنّ الرازي ردّه قائلًا: «هذا الاستبعاد عندي مستبعد، فأي بأس أن يقال إنّ النبي عليه الصلاة والسلام بقي يستغفر لأبي طالب من ذلك الوقت إلى وقت نزول هذه الآية، فإنّ التشديد مع الكفار إنّما ظهر في هذه السورة، فلعلّ المؤمنين كان يجوز لهم أن يستغفروا لأبويهم من الكافرين، وكان النبي عليه الصلاة والسلام أيضًا يفعل ذلك، ثم عند نزول هذه السورة منعهم الله منه، فهذا غير مستبعد في الجملة»(٣).

ونلاحظ عليه: إنّ استغفار النبي ﷺ خلال هذه المدة لعمه أبي طالب وإن كان ممكنًا أخذًا بقوله ﷺ: «والله لأستغفرن لك ما لم أُنهَ عنك»(٤)، لكنّ تعبير الآية لا يناسب هذا الحمل، فإنّ التعبير بـ «ما كان»، يشي كما قلنا بأنّ الفعل ـ ولو لم يكن محرمًا ـ لا يليق ولا يناسب صدوره منه ﷺ، فكيف يستمر النبي على فعله (الاستغفار) ما يزيد على عشر سنوات؟!

---

(١) مسند أحمد، ج١، ص٥٧، وسنن الترمذي، ج٤، ص٣٣٧، والمستدرك للحاكم، ج٢، ص٢٢١، والسنن الكبرى للبيهقي، ج٢، ص٤٢.

(٢) فتح الباري، لابن حجر، ج٨، ص٣٩١.

(٣) التفسير الكبير، ج١٦، ص٢٠٩.

(٤) صحيح البخاري، ج٢، ص٩٨.

الوجه الثاني: حديث أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي، واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي»[١]، رواه مسلم وزاد في رواية: «فزوروا القبور فإنّها تذكر الموت»[٢]. وفي رواية أحمد: «إنّي سألت ربي عز وجل في الاستغفار لأمي فلم يأذن لي فدمعت عيناي رحمة لها من النار..»[٣].

أقول: إن هذه الرواية ـ بصرف النظر عما ذكره الصدوق من أن اعتقادنا (إي الإمامية) هو أنّ «آمنة بنت وهب كانت مسلمة»[٤]، وما ذكره المفيد من إجماع الإمامية على أنها ماتت مؤمنة[٥] ـ لا يمكن ـ بوجه ـ القبول بها، وذلك لأنّ أمّه ﷺ قد ماتت في زمن الفترة[٦]، وأهل الجاهليّة في معظمهم كذلك، فهم من أهل الفترة الذين لم يبعث الله فيهم نبيًّا حسبما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩]، وعليه، فكيف تكون هذه المرأة من أهل النار؟ والحال أنّه لم تقم عليها الحجة، بناءً على رواية أحمد، وحتى لو غضضنا الطرف عن كونها في النار، وأخذنا بما جاء في سائر الأخبار من أنّه نهي عن الاستغفار لها، فإنّ لنا أن نتساءل: ما المانع من الاستغفار لشخص مات معذورًا؟!

إن قلت: إنه قد قامت الحجة من العقل، فهي ليست معذورة، لعدم

---

(١) صحيح مسلم، ج٣، ص٦٥.

(٢) سنن ابن ماجة، ١، ص٥٠١.

(٣) مسند أحمد، ج٥، ص٣٥٥. وقال الهيثمي: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح»، مجمع الزوائد، ج١، ص١١٧.

(٤) الاعتقادات في دين الإمامية، ص١١٠، ولعل المقصود هو الإسلام بمعناه الإبراهيمي.

(٥) قال: «وأجمعوا على أن عمه أبا طالب رحمه الله مات مؤمنًا، وأن آمنة بنت وهب كانت على التوحيد، وأنها تحشر في جملة المؤمنين. وخالفهم على هذا القول جميع الفرق»، أوائل المقالات، ص٤٦.

(٦) «أي فتور وفاصلة منهم فإن الله تعالى لم يبعث فيما بينه ﷺ وبين عيسى رسلًا كما كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام»، روضة المتقين، ج٨، ص١٦٠.

معذورية الجاهل في أمر التوحيد، وأهل الفترة ملزمون بتوحيد الله بعقولهم، لأن معرفة الله ثبتت بالعقل لا بالشرع.

قلت: ومن قال إنّها كانت مشركة وعابدة للصنم؟! وما الذي يمنع أنها كانت على الحنفية الإبراهيمية كما كان عليه حال بعض الناس في مكة والحجاز. على أنّ عدم معذورية الجاهل في أمر التوحيد ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ غير صحيحة على إطلاقها، فإنّ الشرك في بعض مستوياته أو بلحاظ بعض الناس ليس واضح البطلان، ليحكم بعدم عذر صاحبه. ومعرفة الله وإن ثبتت بالعقل لكن أمر الشرك ليس بهذا الوضوح.

هذا كله بصرف النظر، عن أنّه لا يمكن الاعتماد على أخبار الأحاد في هذه المسألة، لأنّها موضوعٌ لحكمٍ عقائدي، أعني حكم الثواب والعقاب.

وثمة خبر آخر هو كسابقه في البطلان، وهو ما رووه في شأن عبد الله والد رسول الله ﷺ، وجاء فيه: «أنّ رجلًا قال: يا رسول الله، أين أبي؟ قال: **في النّار**، فلمّا مضى، دعاه فقال له: **إنّ أبي وأباك في النّار**»[1]. والوجه في بطلانه، هو ما تقدمت الإشارة إليه، من أن معاقبة من مات قبل البعثة على إطلاقها مخالفة لحكم العقل، القاضي بقبح معاقبة من لم تقم عليه الحجّة.

أما حديث علي بن جعفر المتقدم والذي حملناه على ما بعد موت الأبوين، فهو محمول على الكراهة، كما سلف، وهو وارد في الصلاة واحتمال الخصوصية فيها قائم.

الوجه الثالث: إن الله تعالى قد أخبر وقوله الصدق أنّه سيعاقب الكافر جزمًا، فسؤاله تعالى المغفرة لمن نقطع بعقابه غير جائز، وهذا ما ذكره ابن البراج في الاستدلال على حرمة الاستغفار، قال: «لأنّ الله سبحانه قد قطع

(١) السنن الكبرى، ج٧، ص١٩٠.

على عقاب الكفار، وأنه لا شفاعة فيهم، ولا يجوز أن يُسأل فعل ما علمنا وقطعنا على أنّه لا يفعله»[١].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ قطع الله تعالى في العديد من الآيات على أنّه سوف يعاقب الكفار صحيح، لكن ذلك ناظر إلى غير المعذورين بكفرهم، كما أوضحنا ذلك بالدليل في مجال آخر، إما من جهة أنّ الكافر يراد به خصوص الجاحد، وإما لأنّه ـ على فرض إطلاقه لغيره ـ لا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق، بما دلّ على أنّ من لم تقم عليه الحجة ـ كالجاهل القاصر ـ يقبح عقابه.

ثانيًا: ما تضمنه الوجه المذكور من أنّه لا يجوز لنا أن نسأل الله تعالى فعل ما نعلم أنّه لن يفعله، موضع بحث، إذ نسأل ما الدليل على حرمة ذلك؟

إن كان الدليل على حرمة السؤال هو الآية أو الرواية فقد عرفت عدم دلالتها على الحرمة، وحتى لو دلت، فالمستفاد منها أنّ من أخبر الله تعالى أنّه لا يغفر له هو المشرك وليس كلّ كافر، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وأمّا غير المشرك، فما دام أنّ الله سبحانه وتعالى يمكن أن يغفر له ذنبه يكون طلبنا الاستغفار له طلبًا معقولًا وشفاعة في محلّها، ولا موجب للمنع منه.

وإن كان الدليل هو العقل، فإنّ العقل لا يدرك قبح الاستغفار بما يستفاد منه التحريم بقاعدة الملازمة، وبيان ذلك:

إنّ الاستغفار للمشرك نفسه حتى لو كان الله تعالى لا يغفر له ليس قبيحًا في ميزان العقل نعم هو غير مناسب ولا يحبذه العقل، وفرقٌ بين التقبيح وبين عدم المناسبة. وإن شئت قل: إنّ قبحه ليس هو القبح الذي يستفاد منه التحريم، فإنّ غاية ما يفعله المستغفر في هذه الحالة أنّه يطلب طلبًا لن

---

(١) جواهر الفقه، ص٢٦٢.

يتحقق، ويسأل شيئًا غير ذي جدوى ولن يستجاب له، فيكون حاله كذاك الذي يطلب من الله تعالى أن يبقيه خالدًا في الدنيا، فإنّ طلبه هذا لن يستجاب له، لكنه ليس قبيحًا قبحًا ذاتيًا، كقبح سؤاله تعالى ـ مثلًا ـ ظلم العباد، أو كقبح سؤاله تعالى أن يُري ذاته المقدسة أو وجهه للعبد لينظر إليه، كالطلب الذي طلبه بنو إسرائيل من موسى عليه السلام، فيما حكاه القرآن ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، فهذا سؤال أمر قبيح في نفسه، وثمة قرينة على أن قبح (الاستغفار) لمن أخبر الله أنّه لن يغفر له بسبب اعتدائه ـ بالشرك ـ على حقه جل وعلا، لا يصل إلى المستوى الذي يستفاد منه التحريم بقاعدة الملازمة، والقرينة هي أنّه وإن كان الله تعالى قد أخبر بأنه لن يغفر للمشرك، لكن من المعلوم أيضًا أن الإخبار بعدم المغفرة هو من سنخ الوعيد، والإخلاف بالوعيد ليس قبيحًا من قبل صاحب الوعيد، بخلاف الإخلاف والإخلال بالوعد، وعليه، فلو استغفر المؤمن لأبيه المشرك ـ مثلًا ـ فهو لا يطلب قبيحًا ذاتيًا ولا سيما أنّه ينطلق من لسان موحد له كامل الثقة بعفو ربه وسعة رحمته، لا من لسان متمرد عليه تعالى، وإنما قبحه في أنّ الله تعالى يكره له ذلك، وربما يكون وجه الكراهة أنّه تعالى يريد إيجاد فاصل بين الإسلام والشرك، وبيان خطورة الشرك عنده، وقد عرفت أنّ كراهة الله تعالى ليس من الواضح أنها تبلغ درجة المبغوضية الشديدة الدالة على التحريم.

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة ـ ٨٤]، بتقريب أنّ النهي عن القيام على قبر المنافق علّل بكفره، والظاهر أنّ المنهي عنه في الآية ليس صرف الوقوف على القبر، بل الوقوف للدعاء أو الاستغفار له، كما كان صلى الله عليه وآله وسلم يفعل مع أصحابه(١)، وأما إذا كان الوقوف للاعتبار أو لغاية أخرى

(١) قال الطبرسي: «﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ﴾ أي: لا تقف على قبره للدعاء فإنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا صلى=

مثلًا فلا شك في جوازه، كيف وقد وقف النبي ﷺ على القليب الذي دفن به قتلى بدر وخاطبهم بما هو معروف ومذكور في كتب السيرة والحديث[١].

وعلى هذا المعنى ـ أعني النهي عن الاستغفار ـ يُحمل النهي عن القيام على قبر النصراني الوارد في موثقة عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «.. وعَنِ النَّصْرَانِيِّ يَكُونُ فِي السَّفَرِ وهُوَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ؟ قَالَ: لَا يُغَسِّلُه مُسْلِمٌ ولَا كَرَامَةَ، ولَا يَدْفِنُه ولَا يَقُومُ عَلَى قَبْرِه وإن كان أباه»[٢].

ويلاحظ على ذلك:

أولًا: إنّ القيام على قبره، له تفسير آخر غير الدعاء والاستغفار، وهو القيام لأجل تولي شؤونه والمشاركة في دفنه، وهذا رأي لعدد من المفسرين من الفريقين[٣]، ولا يُستفاد من تحريم المشاركة في دفنه تحريم الاستغفار له

=على ميت، يقف على قبره ساعة، ويدعو له، فنهاه الله تعالى عن الصلاة على المنافقين، والوقوف على قبورهم، والدعاء لهم»، مجمع البيان، ج٥، ص١٠٠، وقال النحاس (٣٣٨هـ): «ويروى ان النبي صلى الله عليه وسلم، كان إذا صلى على واحد منهم، وقف على قبره فدعا له»، معاني القرآن، ج٣، ص٢٤٠، وقال الراوندي في بيان معنى القيام على قبره: «والمفسرون كلهم على أن المراد بذلك الصلاة التي تصلى على الموتى. وكان صلاة أهل الجاهلية على موتاهم أن يتقدم رجل فيذكر محاسن الميت ويثني عليه ثم يقول عليك رحمة الله»، فقه القرآن، ج١، ص١٦٢، وقال المقداد السيوري: «ولا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ أي لأجل الدعاء وسؤال الرحمة لهم وقوله»، كنز العرفان، ج١، ص١٧٦.

(١) راجع: صحيح مسلم، ج٨، ص١٦٣، وسنن النسائي، ج٤، ص١٠٠، والسيرة النبوية لابن هشام، ج٢، ص٤٦٦، وتاريخ الطبري، ج٢، ص١٥٥، وتصحيح اعتقادات الإمامية للشيخ المفيد، ص٩٢.

(٢) الكافي، ج٣، ص١٥٩.

(٣) قال الطبري: «ولا تقم على قبره يقول: ولا تتول دفنه وتقبره من قول القائل: قام فلان بأمر فلان: إذا كفاه أمره» ،جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٠، ص٢٦٠. وقال الفاضل الجواد: ««ولا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ» أي تتولّى دفنه أو تتركه في قبره من قولهم: قام فلان بأمر فلان، ويحتمل الوقوف على القبر للدعاء فإنّه ﷺ كان إذا صلّى على ميّت وقف على قبره ساعة، ودعا له»، مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام، ج١، ص٢٧٠.

بدون القيام على قبره. وهذا التفسير للقيام إن لم يكن أرجح وأقرب من تفسيره بالقيام لأجل الاستغفار، فلا أقل من كونه مكافئًا له، وعندها يحصل الإجمال ويمتنع الاستدلال.

ثانيًا: إنّ التعليل في الآية بأنهم ﴿كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ﴾، يقضي بأن يكون النهي متوجهًا إلى خصوص من انطبق عليه هذا العنوان، وهو أخص من مطلق الكافر، وبيان ذلك: أنّ الكفر بالله تعالى ـ حتى لو فسر بنقص الاعتقاد ولم نحمله على الكفر الحقيقي بمعنى إنكار الله تعالى ـ قد ضُمّ إليه وعُطف عليه أمران، وهما: **الأول**: الكفر بالرسول ﷺ وهو يعني إنكار نبوته، وذلك إن لم نحمله على خصوص الجاحد فلا أقل من أنّه لا يصدق على الشاك بنبوته ﷺ وعلى الذي لم تبلغه النبوة أصلًا، **الثاني**: وصف من كفر بالله وبرسوله بقوله «وهم فاسقون» والفاسقون هم الـ«خارجون عن طاعة اللَّه إلى معصيته.. وإنّما وصفهم بالفسق لأنّ الكافر قد يكون عدلًا في دينه»[1]، ولا يبعد أنّ نظر الآية إلى الجاحد بالدين، مع وضوح الحق عنده.

ثالثًا: إنّ ثمة احتمالًا في المقام وهو أن يكون النهي عن الصلاة على المنافقين والقيام على قبورهم ذا هدف سياسي واجتماعي، حيث يراد به فضح هؤلاء وإظهار كيدهم للإسلام، وتحريض المؤمنين على اتخاذ موقف صارم منهم، يقطع حالة التذبذب التي يعيشها بعض المؤمنين تجاههم في مثل هذه الحالات، فيشكل تعميم الحكم ولا سيما أنّ المخاطب بهذا التكليف هو النبي ﷺ، وهو رأس المجتمع الإسلامي وقائده الأعلى، ما يجعل احتمال الخصوصية بالنسبة إليه واردًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا في قاعدة «الكرامة الإنسانية» وهي إحدى القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر، قد ناقشنا في دلالة فقرة «ولا

(١) مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام، ج١، ص٢٧٠.

كرامة» الواردة في موثقة عمار وغيرها على نزع الكرامة عن الآخر، ورجحنا هناك أنّ هذا التعبير لا يُراد به المعنى الحرفي للكلمة بحيث يُستفاد منها نزع الاحترام والتكريم تشريعًا عن الآخر، فراجع.

وهكذا اتضح أنّه لا يوجد دليل على تحريم الاستغفار لغير المسلمين، مطلقًا، ولو قيل بالحرمة فإنما يقال بها في خصوص من ليس معذورًا في كفره وشركه، وأما المعذور فلا مانع من الاستغفار له. والدعاء ينفعه ولو بالتخفيف عنه وتحسين حاله عند الله تعالى.

المطلب الثاني: الدعاء عليه

إنّ الدعاء على غير المسلم، تارة يكون دعاءً أخرويًا بمعنى طلب لعنِه وطرده من رحمة الله تعالى، وأخرى دعاءً دنيويًا، بمعنى طلبِ إهلاكه من الله تعالى أو إفقاره أو إنزال المرض فيه أو ما إلى ذلك.

١ ـ لعن الكافر

هل يجوز لعن غير المسلم؟

لقد تناولنا هذه المسألة بالبحث في كتاب فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم، وذكرنا الوجوه التي استدل بها لجواز اللعن، من الآيات والروايات. ونبهنا على ضرورة التفريق في اللعن بين الإنشاء والإخبار، فاللعن إخبار لا يدل على جواز إنشاء اللعن، وطرحنا هناك أيضًا مسألة إذا كان لعن الله تعالى للعبد يدل على جواز لعننا له فإنّ لعن الله هو فعله أي طرد العبد من رحمته، بينما نحن ننشئ اللعن عليه، إلّا أن يُقال: من طَرَدَه الله من رحمته فهو يستحق اللعن جزمًا فلا ضير في لعننا له، كما نبهنا على ضرورة التفريق بين لعن الشخص ولعن العنوان، إلى غير ذلك من النقاط المهمة في هذا المجال، والتي تظهر حدود اللعن الجائز واللعن الممنوع.

وما يمكن أن نقوله هنا بشيء من الاختصار: إنّ الدليل ناهض على جواز لعن المحارب للمسلمين، بفحوى ما دلّ على جواز محاربته، ودلّ

على جواز لعن الكافر غير المعذور في كفره، والآيات التي أخذت عنوان الكافر موضوعًا لجواز اللعن محمولة بقرائن داخلية وخارجية على هذا، أعني غير المعذور، كالجاحد أو المقصر، دون المعذور، لأنّ المعذور لا يستحق اللعن والطرد ـ فعلًا ـ من رحمة الله تعالى، ومن لا يستحقُّ اللعن لا يحسن عقلًا ـ إن لم نقل يقبح[1] ـ الطلب إلى الله تعالى بلعنه وإخراجه من رحمته جلّ وعلا، ولا يجوز إنشاء لعنه شرعًا[2]، وذلك استنادًا إلى ما جاء في الأخبار[3] من أنّ اللعنة إذا خرجت من فمِ صاحبها ترددت بينه وبين الملعون، فإنْ لم يكن الملعون أهلًا للعن عادت على اللاعن، ومن أخبار هذه الطائفة: موثق عبد الله بن سنان، عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**إنّ اللعنة إذا خرجت من في صاحبها ترددت بينهما فإن وجدت مساغًا وإلّا رجعت على صاحبها**»[4]. ونحوها موثقة أبي حمزة الثمالي[5]، وتقريب الاستدلال بروايات هذه الطائفة لإثبات حرمة اللعن أنه إذا لم يكن الملعون أهلًا عادت اللعنة إلى اللاعن، ولعن النفس محرم، لأنّ ظاهر عود اللعنة على اللاعن هو أنّ اللعنة مبغوضة عنده تعالى، لأنّ اللعنة

(١) ويشهد لقبحه، أنّه لا يصدر عن الأنبياء عليهم السلام، وقد رفضنا ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم «فَأَيُّ الْمُسْلِمِينَ لَعَنْتُهُ أو سَبَبْتُهُ فَاجْعَلْهُ له زَكَاةً وَأَجْرًا»، صحيح مسلم ج٨ ص٢٤. وقلنا هذا ضعيف وباطل للعديد من الوجوه، فراجع: فقه العلاقة مع الآخر المذهبي. مبحث: السبّ في السنّة، ج١، ص٥٦.

(٢) وحرمة لعن من لا يستحق اللعن، موجودة لدى فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، يقول الفقيه الإباضي خميس بن سعيد الشقصي (القرن ١١هـ): «من لعن الدواب ومن لا يستحق اللعن، رجعت اللعنة عليه..»، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ج١، ص١٠٨، وسيأتي كلام ابن عبد البرّ بأن من لعن من لا يستحق اللعن فقد أثم.

(٣) أوردها في بحار الأنوار، ج٦٩، ص٢٠٨.

(٤) الكافي، ج٢، ص٣٦٠، قال في المجلسي في مرآة العقول، ج١، ص١١، موثق كالصحيح.

(٥) الكافي، ج٢، ص٣٦٠.

كجملة يتلفظ بها اللاعن لا معنى لعودها على اللاعن، فيكون المراد عود أثرها ووزرها وهو البعد عن ساحة الله تعالى. ولا يجوز للإنسان أن يتسبب بما يوجب طرده من رحمة الله تعالى، وعليه فإنما يجوز له لعن من لا يتسبب لعنه عود اللعنة عليه، وليس ذاك سوى الكافر غير المعذور في كفره.

على أنّه قد ورد النهي عن لعن النفس[١] في الخبر المروي عن رسول الله ﷺ: «لا تدعوا على أنفسكم ولا تدعوا على أولادكم ولا تدعوا على أموالكم لا توافقوا من الله ساعة يُسأل فيها عطاءً فيستجيب لكم»[٢]، ونحوه غيره[٣]. ولكن الظاهر أن النهي في هذا الخبر إرشادي، كي لا يصيبوا عند الدعاء ساعة إجابة فينزل الضرر عليهم، وهذا ما يستفاد من ذيله، ويؤيده الخبر الآخر المروي عنه ﷺ وجاء فيه: «لا تدعوا على أنفسكم إلّا بخير، فإنّ الملائكة يؤمنون على ما تقولون»[٤]. وقد حمله بعض الفقهاء على الكراهة[٥].

وحرمة لعن من لا يستحقه أفتى بها بعض فقهاء المسلمين قال الشيخ الطوسي: «لا يجوز لعن مَن لا يستحقّ العقوبة من الأطفال والمجانين

(١) وظاهر العلامة الأخذ بالخبر قال: «ولا يدعو على نفسه لنهي النبي ﷺ عن ذلك»، تذكرة الفقهاء، ج٢، ص١١٧، ونهاية الإحكام، ج٢، ص٢٨٩.
(٢) صحيح مسلم، ج٨، ص٢٣٣، وسنن أبي داود، ج١، ص٣٤٢.
(٣) في الخبر عن أبي قلابة قال: «أتى النبي ﷺ أبا سلمة بن عبد الأسد يعوده فوافق دخوله عليه خروج نفسه قال: فقلن (بمعنى صَرَخْن) النساء عند ذلك، فقال: مه، لا تدعون على أنفسكن إلّا بخير فإنّ الملائكة تحضر الميت، أو قال: أهل الميت، فيؤمنون على دعائهم فلا تدعون على أنفسكن إلّا بخير»، الطبقات الكبرى، ج٣، ص٢٤٢.
(٤) صحيح مسلم، ج٣، ص٣٨.
(٥) قال الدمياطي: «يكره للإنسان أن يدعو على نفسه أو على ولده أو ماله أو خدمه. لخبر مسلم في آخر كتابه وأبي داود عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: لا تدعوا على أنفسكم، ولا تدعوا على أولادكم، ولا تدعوا على خدمكم، ولا تدعوا على أموالكم»، إعانة الطالبين، ج٤، ص١٢٣.

والبهائم، لأنّه تعالى لا يبعد من رحمته من لا يستحقّ الإبعاد عنها»[١]. ولكن الأمر لا ينحصر بالطفل والحيوان، بل يشمل البالغ القاصر، ومن لم تقم عليه الحجة، وقال ابن عبد البر: «.. فمن لعن من يستحق أن يلعن فمباح، ومن لعن من لا يستحق اللعن فقد أثم، ومن ترك اللعن عند الغضب ولم يلعن مسلمًا ولم يسبه فذلك من عزم الأمور»[٢].

وعلى ضوء ما تقدم من أنّه لا يجوز لعن من لا يستحق اللعن، فلا يستطيع المسلم لعن كافر بعينه، لأنّه لا يدري لعلّه تاب بعد ذلك، ولم يمت على الكفر، فلا يحرز استحقاقه للعن، ولعله لهذا قيدت بعض الآيات لعن الكافر بموته على الكفر. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [البقرة: ١٦١] حيث إنّها فرعت اللعن ليس على كفرهم بل على موتهم على الكفر. ومنه يتضح أنّه إذا ورد في الخبر أن النبي ﷺ لعن شخص بعينه أو أشخاصًا بأعيانهم، فيجوز لعنهم، ولكن لا يستفاد منه حكمٌ عام بجواز لعن من نعتقد أنّه مثل هؤلاء الذين لعنهم ﷺ في الصفة، وذلك لأن النبي ﷺ لا يلعن إلّا من كان مستحقًا للعن، ولم يثبت عنه أنّه لعن شخصًا كان فيه قابلية الهداية وتاب بعد ذلك. ولهذا قلنا هناك أن اللعن يفترض أن يصب على العنوان كعنوان الكافر الجاحد أو نحوه، دون الأشخاص.

٢ ـ الدعاء عليه بغير اللعن

وأمّا الدعاء عليه بغير اللعن، فيمكن القول بشأنه أنّه يجري عليه ما يجري في اللعن من أنّه إذا كان المدعو عليه محاربًا ظالمًا تمت دعوته إلى

---

(١) تفسير التبيان، ج٣، ص٦٠٩. وذكر نحوه في مجال آخر: قال في بيان معنى المباهلة: «أي دعا عليهم بالهلاك كاللعن، وهو المباعدة من رحمة الله عقابًا على معصيته، فلذلك لا يجوز أن يلعن من ليس بعاص من طفل أو بهيمة أو نحو ذلك»، التبيان، ج٢، ص٤٨٥.

(٢) التمهيد، ج١٧، ص٤٠٥.

الله والحق ولم يرعو بحيث لا يرجى له الهداية فلا حرمة في الدعاء عليه بالهلاك ونحوه، كما فعل موسى عليه السلام في الدعاء على فرعون، وملأه، قال سبحانه: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨](١)، وكما دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الأحزاب، فقال بحسب ما روي: «اللهم منزل الكتاب سريع الحساب اللهم اهزم الأحزاب اللهم اهزمهم وزلزلهم»(٢)، وقد روي أن الإمام الحسين عليه السلام قد دعا على أعدائه بالهلاك، فعن جابر الجعفي قال: «عطش الحسين حتى اشتد عليه العطش فدنا ليشرب من الماء فرماه حصين بن تميم بسهم فوقع في فمه فجعل يتلقى الدم من فمه ويرمى به إلى السماء ثم حمد الله وأثنى عليه ثم جمع يديه فقال: اللهم أحصهم عددًا واقتلهم بددًا ولا تذر على الأرض منهم أحدًا»(٣). وإذا كانت تجوز محاربتهم فكيف لا يجوز الدعاء عليهم بالهلاك. ونحو المحارب من كان منكرًا جاحدًا لا يرجى له الهداية بوجه، فهذا ليس ثمة ما يمنع من الدعاء عليه بالهلاك. وإن كان إحراز الشرط (عدم رجاء الهداية) غير متيسر إلّا لمعصوم.

وأما إذا كان مسالمًا ومعذورًا ـ كالقاصر ـ فلا مبرر للدعاء عليه بالهلاك أو المرض، بل إن ذلك إما قبيح وإما غير مستساغ عقلًا، بل يمكن الاستدلال على حرمته شرعًا بما تقدم في حديث رجوع اللعنة على اللاعن إن لم يكن الملعون أهلًا، وذلك إما لأنّ اللعنة هي الطرد من رحمة الله أعم

---

(١) اللام في قوله «ليضلوا عن سبيلك» هي لام العقبة، وقوله: «فلا يؤمنوا حتى يروا» «معطوفة على ليضلوا عن سبيلك، والمعنى أنّ عاقبة تقلب فرعون وملئه في نعم الله أن ضلوا وأصروا على الكفر، وأن لا يؤمنوا إلّا عند حلول العذاب حيث لا يقبل الإيمان»، التفسير الكاشف، ج٤، ص١٨٧.

(٢) صحيح البخاري، ج٣، ص٢٣٤، و٥، ص٤٩، ومناقب آل أبي طالب، ج١، ص١٧١.

(٣) تاريخ الطبري، ج٤، ص٣٤٣.

من كونه طردًا دنيويًا أو أخرويًا، وقد سمى تعالى ما نزل على أصحاب السبت من اليهود من العقوبات لعنًا، كما قال سبحانه: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ [النساء: ٤٧] وقد قالوا في تفسير لعنتهم أنها المسخ(١)، ويؤيده أن تردد اللعنة بين اللاعن والملعون ليس لخصوصية كونها لعنة بل لكونها استنزال غضب إلهي عليه.

وكيف كان، فإنّ الدعاء على الغير باللعن أو الهلاك والأمراض ونحوها، مع كون الغير مسالمًا ولم تقم عليه الحجة ولم يبذل المسلم جهدًا ملائمًا لدعوته إلى الإسلام وبيان محاسنه، إن ذلك إذا لم يكن محرمًا فهو دون شك ينافي الأخلاقيات الإسلامية التي تُربِّي المسلم وتدعوه إلى أن ينزع الغلّ من صدره وقلبه مقتديًا برسوله الأكرم ﷺ الذي كان حريصًا على هداية الخلق جميعًا، مهتمًا لأمرهم، قال تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وأن لا يحمل إلّا الخير للناس، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. ومن هنا فمن غير المبرر أن تلجأ إلى الدعاء باللعنة والهلاك والأمراض على الغير مطلقًا، بل الذي يناسب أخلاقك الدينية هو أنْ تدعو له بالهداية، وهذا مبدأ إسلامي أساسي على المسلم أن يسير عليه في حياته وتعامله مع الغير، فالأخلاق هي جوهر الدين، والغاية القصوى للأنبياء والأئمة عليهم السلام هي هداية الناس إلى الله تعالى، والهداية هي الحياة الحقيقية والمعنوية للإنسان، وفي موثقة فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «قَوْلُ الله عَزَّ وجَلَّ فِي كِتَابِه: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] قَالَ: مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ. قُلْتُ: فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى؟ قَالَ: ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الأَعْظَمُ»(٢). وعن رسول الله ﷺ أنّه قال مخاطبًا أمير المؤمنين عليه السلام: «والله

(١) التبيان، ج٣، ص٢١٦، ومعاني القرآن للنحاس، ج٢، ص١٠٧.
(٢) الكافي، ج٢، ص٢١٠ ـ ٢١١. وللحديث سند آخر معتبر أيضًا، المصدر نفسه.

لئن يهدى الله بك رجلًا واحدًا خير لك من أن يكون لك حمر النعم»[١]. وقد عُرف هذا الخلق عنه ﷺ، فكان لسانه يردد وهو في وسط المحن والأذى الذي يتعرض له من قومه: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون» كما تقدم. وأمير المؤمنين عليه السلام نفسه وهو المعروف ببسالته كان لا يرغب في الحرب إلّا إذا فرضت نفسها عليه، بل كانت هداية الناس هي هدفه الأسمى، وقد ورد عنه عليه السلام أنّه قال: «فوالله ما دفعت الحرب يومًا إلّا وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة فتهتدي بي وتعشو إلى ضوئي، وذلك أحب إليّ من أن أقتلها على ضلالها وإن كانت تبوء بآثامها»[٢]. إنّ هذه الغاية النبيلة وهي هداية الناس تجعل الأولوية دائمًا لدى المؤمن بالدعاء للناس بالهداية والتوبة والمغفرة لا الدعاء عليهم بالهلاك واللعن.

وهكذا يتضح أنّه ليس المطلوب إهلاك الكافرين بشكل مطلق، بل المطلوب هدايتهم، وإلّا لو كان المطلوب إهلاكهم، فما الداعي إلى إرسال الرسل إليهم؟ أليس هدف الرسالات والأنبياء عليهم السلام هو هداية الناس الكافرين والضالين؟ ولنا في سيرة الأنبياء عليهم السلام قدوة وسنة حسنة، فلم يلجؤوا إلى الدعاء على الكافرين برسالتهم، بل قد تحملوا الأذى والمشاق في سبيل هداية الناس، وهذا نبينا الأكرم ﷺ لم يدعُ ﷺ على المشركين من قومه بل دعا لهم بالمغفرة والهداية كما تقدم، فقبل أن نقوم بواجب الدعوة لا ينبغي أن ندعو على الناس بالفناء والهلاك، إنّ هذا هو ما يدعوننا إليه القرآن الكريم والنبي ﷺ والأئمة من أهل النبي عليهم السلام.

ما دلّ على جواز الدعاء بالإهلاك

وقد يستدل على جواز الدعاء بنزول الأمراض على غير المسلمين ببعض الوجوه:

---

(١) صحيح البخاري، ج٤، ص٢٠، و٢٠٧، وصحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢.

(٢) نهج البلاغة، ج١، ص١٠٤.

الوجه الأول: دعاء نوح على قومه: فقد حدثنا القرآن الكريم أنّ نوحًا النبي عليه السلام قد دعا على الكفّار طالبًا من الله إهلاكهم بقوله: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦]، وهو دعاء عليهم بالإبادة التامة، لأنّهم كفرة ولن يلدوا إلّا فاجرًا كفارًا.

والآية فعلًا تدعو إلى التساؤل عن السبب الذي أوصل نوحًا عليه السلام إلى هذا المستوى الذي يبدو معه ناقمًا على قومه، وهل كان عليه السلام يقصد بالدعاء خصوص الكفرة من قومه الذين أفنى من عمره ما يقارب ألف عام ـ بحسب القرآن الكريم ـ في دعوتهم إلى الله والهدى، ومع ذلك تمردوا وجحدوا ولم يزدهم دعاؤه إلّا فرارًا وعنادًا واستكبارًا، أم أنّ دعاءه يشمل كل قومه بمن فيهم أولئك الجهلة القصر الذين لم يصلهم صوت الدعوة ولم تقم عليهم الحجة لسبب أو لآخر؟

ما نستطيع التأكيد عليه هنا ما يلي:

ما ورد في قصة نوح عليه السلام، لا يعبر عن حنق أو غضب شخصي، ولا يستفاد منه جواز الدعاء على كل من ليس مسلمًا، وبيان ذلك:

أولًا: متى دعا نوح عليه السلام؟

غير خافٍ على من راجع قصة هذا النبي عليه السلام سيظهر له بكل وضوح أنّه عليه السلام لم يدع على قومه حتى أتعب نفسه الشريفة في إرشادهم واستنفذ كافة الجهود الدعوية في سبيل هدايتهم إلى الصراط المستقيم، واستمر على ذلك زمنًا طويلًا جدًا بلغ قرونًا عديدة، وقد أقام خلال ذلك عليهم الحجج والبراهين، وبيّن لهم صفات ربهم الكريم المعطي المقتدر الخلاق الحكيم، واستعمل كافة أساليب التبشير والإنذار وحذرهم من مغبة كفرهم وعتوهم، ولكنهم لم يصغوا إليه واستمروا على ضلالتهم بل زادوا تمردا وكفرًا وعتوا، ورفضوا دعوته، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرۡ قَوۡمَكَ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ۝١ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ۝٢ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ

وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّىۚ إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُۖ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا ﴿٧﴾ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّيٓ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾ فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا ﴿١٢﴾ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ أَلَمْ تَرَوْاْ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِّتَسْلُكُواْ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾﴾ [نوح: ١-٢٠]، وبالرغم من هذه الجهود المضنية فإنّ القوم لم يستجيبوا ومن هنا توجه نوح عليه السلام إلى ربه شاكيًا إليه: ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارًا﴾ [نوح: ٢١].

ثانيًا: من هم الذين دعا عليهم؟

إنّ نوحًا عليه السلام دعا على الكافرين، ويراد بهم الجاحدون كما لا يخفى من سياق الآيات المتقدمة، فضلًا عن أنّ الكفر ـ فيما نرجح ـ بمعنى الجحود، فهؤلاء الذين دعا عليهم لم يعد لديهم قابلية للهداية فكانوا أهلًا لاستنزال غضب الله عليهم، ونوح عليه السلام عرف عدم قابليتهم من جحودهم به ورفضهم لدعوته التي استمرت لمئات السنين طبقًا لما جاء في القرآن الكريم، وعرف ذلك أيضًا من إخبار الله له بذلك ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [هود: ٣٦].

لقد قام نوح عليه السلام بكل ما يلزم من جهود دعويّة مضنية وتأكد له أنّ طائفة من الناس لا يكتفون بأن يكونوا ضالين مفسدين، بل يسعون ليكونوا بؤرة للفساد ﴿يُضِلُّواْ عِبَادَكَ﴾ [نوح: ٢٧] كما أنّهم سينقلون الفساد إلى أولادهم ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]، لأنّ الولد سرّ أبيه، وقد قيل إنّ الرجل منهم كان يذهب بابنه إلى نوح، فيقول له: «احذر هذا لا يغوينك،

فإن أبي قد ذهب بي إليه وأنا مثلك، فحذرني كما حذرتك»[١]، وعليه، فالانحراف لدى هؤلاء هو مما شبّ عليه الصغير وهرم عليه الكبير. وهذا ما برر الدعاء على الصغار منهم، ومما يؤيّد ما نقوله أنّ الآية ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧] استخدمت لفظة «كفّار» وليس لفظ «كافر» ولا يخفى أنّ الصيغة الأولى هي صيغة مبالغة، ما يوحي أنّ قومه كانوا قد تلبسوا بالكفر وأصروا عليه.

ومن الطبيعي أنّ الله سبحانه قد استجاب لنوح، وذلك لأنّه قد علم بأنّ بقاءهم ليس فيه أي مصلحة، لأنّه لا قابلية للهداية عندهم ولن يسلم البقيّة من الناس من كفرهم وفسادهم، إذ سيقومون بإضلال الآخرين، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]، وعليه، فلا وجه للقول: إنّهم حتى لو كانوا فسقة فجرة عتاة طغاة، لكن لعلّ الله يخلق منهم ذرية طيبة. فلماذا يدعو نوح على ذريتهم؟ فالآية أجابت على ذلك بأنهم لن يلدوا إلّا فاجرًا كفارًا، واستجابة الله لدعاء النبي عليه السلام هي دليل على ذلك. على أنّ مجرد احتمال أن يخرج من ذرية الظالم والجاحد ولدٌ مؤمن لا يمنع من الدعاء عليه، كما لا يمنع من حربه وقتله في ظرف حصول الحرب معه أو توفر مبرر القتل كما لو كان قاتل.

الوجه الثاني: ما تضمنه دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام لأهل الثغور من الدعاء على الكفار، قال: «وَنَكِّلْ بِهِمْ مَنْ وَرَاءَهُمْ، وَاقْطَعْ بِخِزْيِهِمْ أَطْمَاعَ مَنْ بَعْدَهُمْ. اللَّهُمَّ عَقِّمْ أَرْحَامَ نِسَائِهِمْ، وَيَبِّسْ أَصْلابَ رِجَالِهِمْ، وَاقْطَعْ نَسْلَ دَوَابِّهِمْ وَأَنْعَامِهِمْ، لا تَأْذَنْ لِسَمَائِهِمْ فِي قَطْر وَلا لأرْضِهِمْ فِي نَبَات. اللَّهُمَّ وَامْزُجْ مِيَاهَهُمْ بِالْوَبَاءِ وَأَطْعِمَتَهُمْ بِالأَدْوَاءِ وَارْمِ بِلادَهُمْ بِالْخُسُوفِ»، وهذا

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج١٠، ص١٣٥، ومجمع البيان، ج١٠، ص١٣٢، وتفسير القرآن، لعبد الرزاق الصنعاني، ج٣، ص٣١٩، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٢٩، ص١١٤.

المقطع المذكور في دعاء أهل الثغور أكثر تفصيلًا، وهذا ما يفتح الباب على التساؤل عن سبب هذه الشدة أو القسوة، وقد سألني أحدهم ذات يوم عما إذا كان يُستفاد منه دلالات شرعية من قبيل جواز استعمال الأسلحة البيولوجية أو الأسلحة الكيمائية؟

وقبل التعليق على هذا النصّ، لا بدّ أن نذكر بنقطة منهجية وهي أن هذا النص ـ كغيره من النصوص ـ لا ينبغي أن يقرأ بطريقة تجزيئية، وبعيدًا عن سائر النصوص الواردة في الكتاب والسنة والتي تعكس صورة الإسلام المتكاملة في التعامل مع الآخر، وعلى ضوء هذا حتى لو كان الدعاء المذكور غير ناظر إلى صورة خاصة ومحددة، فلا بدّ من حمله على تلك الصورة، وذلك بقرينة سائر النصوص، إذ إنّ من المعلوم أنّ ما يصدر عن أهل البيت عليهم السلام يعبر عن مدرسة الوحي، ولا بدّ أن يؤخذ كلام هذه المدرسة بأجمعه ليصار إلى أخذ النتيجة منه، فهم ينهلون من نبع واحد. ودعاء الإمام زين العابدين عليه السلام المتقدم لا بدّ أن يوضع إلى جانب سائر تعاليم مدرسة الإسلام لتؤخذ الفكرة العامة من مجموع النصوص، ويعرف ما إذا كان هذا الكلام يمثّل مبدأً عامًا أم استثناءً خاصًا. وقد عرفت في ضوء ما تقدم، أن المبدأ العام هو العمل على هداية الناس جميعًا وتمني ذلك.

وإذا اتضح ذلك نقول: إنّه بملاحظة سائر النصوص الواردة في هذا المقام يغدو جليًا أنّ ما ورد من دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام ناظر إلى صنف خاص من الناس، وهم الذين ليس لديهم قابلية الهداية، ولا يرجى منهم خير، وليس دعاؤه مطلقًا وشاملًا لكل كافر. ويشهد لذلك أيضًا أنّ محلّ الكلام ومورد الدعاء هو الأعداء الذين يُخشى منهم على بيضة الإسلام والمسلمين والذين هم متلبسون بالحرب والكيد للأمة، فهؤلاء هم الذين يطلب الإمام عليه السلام إبادتهم ويطلب تعقيم أرحام نسائهم كي لا يلدوا أشخاصًا على هذه الشاكلة.

بالالتفات إلى ما تقدم نستطيع التأكيد أنّ فقرات الدعاء المذكورة ناظرة إلى حالة خاصة، وهي حالة الحرب مع قومٍ يشكلون خطرًا على الإسلام والمسلمين ولا ترجى هدايتهم، ولم يكنْ ما تضمنّه الدعاء أشدّ مما فعله الله تعالى ببعض الأمم السابقة ممن عتوا وتمردوا ولم تجدِ كل الجهود الدعوية معهم، حتى أنزل الله تعالى عليهم عذابًا من عنده أوجب استئصالهم وتدمير مدنهم وجعل عاليها سافلها، والحال أنّه قد ذهب نتيجة ذلك بعض الضحايا الأبرياء من الناس أو الحيوانات أو غير ذلك، ومعلوم أن البلاء إذا نزل عمّ.

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أنّ هذا الدعاء للإمام زين العابدين عليه السلام أو دعاء نوح عليه السلام على قومه لا يستفاد منهما حكم شرعي بجواز استئصالهم صغارًا وكبارًا وذلك باستخدام أسلحة الإبادة البيولوجية أو الكيمائية أو غيرها، لوجود النهي عن استخدام هذه الأسلحة، ولم ينهض دليل على أنّ كل ما يدعو به العبد يجوز له الإقدام على فعله[١]، ألا ترى أن بعض العباد ربما طلب من ربه أن يعيق سفر شخص ما يكنّ له الحبّ حتى يبقى بقربه، ولكن بطبيعة الحال لا يجوز له أن يقدم على عرقلة أمر سفره، بقطع الطريق عليه أو غير ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ من الثابت في فقه الجهاد في الإسلام المنع من استخدام أسلحة الدمار الشامل أو الأسلحة التي تطال الأبرياء كما حققنا ذلك في كتاب «الإسلام والبيئة» وقد استفدنا ذلك من عدة دلائل، ومنها: الأخبار التي نهت عن «إلقاء السمّ في مياه الأعداء»، وقد تضمنت وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأمراء السرايا النهي عن قتل غير المقاتلين من الأطفال والنساء والمرضى والشيوخ، مع التأكيد على أولوية حماية البيئة وعدم قطع الأشجار لغير ضرورة.

الوجه الثالث: ما روي مسندًا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنا المَدِينَةَ، اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد، اللهم بارك لنا في

---

(١) بخلاف العكس، فإنّ ما جاز فعله يجوز الدعاء به، كما تقدم سابقًا.

صاعنا وفي مدّنا، وصححها لنا وانقل حُمّاها إلى الجحفة»[١]. ورواه الصدوق مرسلًا، قال: «ولما دخل رسول الله ﷺ المدينة قال: «اللهم حبب إلينا المدينة، كما حببت إلينا مكة أو أشد، وبارك في صاعها ومدها، وانقل حماها ووباها إلى الجحفة»[٢]. وفي نقل آخر للخبر: «.. واجعل ما بها من وباء بخُم»[٣]، وفي نقل ثالث: «وانقل وباءها إلى مهيعة[٤]. وهي الجحفة كما زعموا»[٥]. ونقل عن بعضهم: «إنه يتقي شرب الماء من عين جحفة التي يقال لها عين خم، فقلَّ من شرب منها إلّا حمّ»[٦].

ويذكرون أن الله قد استجاب لنبيه ﷺ: «فكان المولود يولد بالجحفة، فما يبلغ الحلم حتى تصرعه الحمى»[٧].

قال النووي في شرح صحيح مسلم: «قال الخطابي وغيره كان ساكنو الجحفة في ذلك الوقت يهودًا، ففيه دليل للدعاء على الكفار بالأمراض والأسقام والهلاك»[٨]. وذكر نحوه في شرح صحيح البخاري[٩].

أقول: الخبر وإن رواه الصدوق ولكن الظاهر أنه أخذه من مصادر السنة، ولذا لم يذكر له طريقًا أبدًا. ولو كان مرويًا في مصادرنا لذكر مصدره

---

(١) صحيح البخاري، ج٧، ص١٦٠، وصحيح مسلم، ج٤، ص١١٩.
(٢) من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٥٦٤.
(٣) مسند أحمد، ج٥، ص٣٠٩.
(٤) قيل: «مهيعة بفتح الميم وسكون الهاء بعدها ياء آخر الحروف مفتوحة ثم عين مهملة وقيل بوزن عظيمة»، فتح الباري، ج١٢، ص٣٧٣.
(٥) مسند أحمد، ج٦، ص٦٥.
(٦) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٤، ص١٤.
(٧) مسند أحمد، ج٦، ص٢٦٠.
(٨) شرح صحيح مسلم، ج٩، ص١٥٠، وقال المنذري نحوه: راجع الترهيب والترغيب من الحديث الشريف، ج٢، ص٢٢٦.
(٩) عمدة القاري، ج٢٣، ص٨.

في سائر كتبه، ولأورده غيره من المحدثين أو غيرهم. وبصرف النظر عن ذلك، فإننا لا نصدق بهذا الحديث، وذلك:

١ ـ إذا كان السبب في نقل حمى المدينة إلى الجحفة هو كفر أهلها أو شركهم الصرف، فيرد السؤال عن سرّ اختيارهم لنزول هذا البلاء العظيم دون سواهم من المشركين، وإنْ كان السبب هو كونهم أشدَّ الناس عتوًا وكفرًا فهذا ما يقم عليه دليل، بل إنّ طغيان أهلها لم يكن بطغيان أهل مكة وظلمهم لرسول الله ﷺ.

٢ ـ إنّ الجحفة قد اتخذها النبي ﷺ ميقاتًا للحجاج القادمين من الشام ومصر، وفي أيامنا فإن كلّ من يذهب إلى الحج عن طريق جدة ومطارها فإنه يُحرِم من الجحفة، والسؤال: لماذا يتخذ النبي ﷺ هذا المكان الموبوء ميقاتًا للمسلمين؟! ولمَ لا نرى أثر الوباء على الذين يقصدون الميقات المذكور، للإحرام منه؟! ثم لماذا يمرّ النبي ﷺ بأرضها في حجة الوداع[1] مع آلاف الصحابة، فكيف يُعرِّض نفسه وصحابته للمرور بأرض موبوءة؟!

٣ ـ «إذا كان كفرهم أو شركهم هو السبب، فما ذنب أبنائهم الذين أسلموا، وذرياتهم الذين لم يأتوا بعد؟! ولماذا تلازم الحمى الناس الذين يشربون من ماء الجحفة إلى يومنا هذا؟!»[2]. ألا يتنافى هذا مع قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]؟!

٤ ـ «لماذا يدعو ﷺ لنقل الحمّى وتحويلها من مكان إلى آخر؟! ألم يكنْ الأولى والأوفق بما عرف عنه من رحمة ورأفة بالناس أن يطلب رفع الحمى عن أهل المدينة، دون أن يجعلها في غيرهم، أكانوا من أهل الجحفة أو غيرهم؟! بل يترك الأمور على ما هي عليه بحسب طبيعتها»[3]،

---

(١) طبيعي أن الدعاء بنقل وباء المدينة إلى الجحفة قد حصل في بداية وصوله ﷺ إلى المدينة المنورة كما هو واضح، من سياق الروايات.

(٢) الصحيح من سيرة الرسول الأعظم ﷺ، ج٣٠، ص١٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٣٠، ص١٩٠.

ولِمَ لا يدعو ربه إلى هداية أهل الحجفة كما دعاه لهداية دوس، رافضًا طلب بعضهم منه الدعاء بإهلاكها، بل قال: «اهد دوسًا»؟! فبما أنّ دعاءه مستجاب فلمَ يدعو بالهلاك ولا يدعو بالهداية والرحمة كما يقتضيه كونه رسول الرحمة؟!

ولا أدري إذا كان للسياسة يد في وضع هذا الخبر في محاولة لطمس قضية الغدير على اعتبار أنّ فصولها جرت في الجحفة؟

٥ ـ ثمّ «إنّ الحمى لم تنقطع عن أهل المدينة، سواء في ذلك ما كان منها وباءً، كما يدل عليه ما يروونه في صحاحهم عن أبي الأسود قال: «قدمت المدينة، وهم يموتون بها موتًا ذريعًا، وكذلك سائر أنواع الحمى، فإنها لم تنقطع عنهم أيضًا، بل بقيت تنتابهم كما تنتاب سائر العباد في مختلف البلاد، قال الصالحي الشامي في أحداث حجة الوداع: «وأصاب الناس جدري، أو حصبة، منعت من شاء الله أن تمنع من الحج». ومن المعلوم: أن حجة الوداع كانت في سنة عشر. وقد صرَّحوا: بأنّ الحمّى قد كثرت في المدينة سنة إحدى وثمانين وثمان مائة»[١].

أضف إلى ذلك أنّ كون أهل الجحفة يهودًا، لم يثبت ولم يذكره أحد، وقد ذكر بعضهم أنها كانت دار شرك[٢].

❁ ❁ ❁

(١) الصحيح من سيرة الرسول الأعظم ﷺ، ج٣٠، ص١٩٠.

(٢) سبل الهدى والرشاد للصالحي الشامي، ج١٠، ص٦.

المحور السادس
الصداقة وعلاقات الجوار والأرحام

إنّ علاقات الصداقة والجوار والرحم (علاقات الأرحام) هي من أشدّ العلاقات الاجتماعيّة حيوية وحميمية، وغير خافٍ أنّ انتظام هذه العلاقات له بالغ التأثير على استقرار الفرد والأسرة والمجتمع برمته، ومن هنا رغّب بها الإسلام وحثّ عليها وأولاها عناية خاصة، فوضع لها أحكامها وحدودها وضوابطها.

وقد تمتد هذه العلاقات إلى خارج الدائرة الدينيّة، فيكون الرحم أو الجار أو الصديق من غير المسلمين، الأمر الذي يفرض السؤال فقهيًا عن بعض تفاصيلها وحدودها، إنْ لجهة مصادقة الآخر غير المسلم أو لجهة مجاورته في السكن، أو لجهة ما يتصل بحقوقه فيما لو كان من الأرحام، وهذا ما نتطرق إليه في هذا المحور:

أولًا: الصداقة معهم: حكمها وحدودها

هل يجوز للمسلم أن يكوّن علاقات الصداقة مع غير المسلم؟ بحيث يقابله المودة والإخلاص، ويستعين به على قضاء حوائج هذه الدنيا؟ وهذه المسألة مهمة ومحل ابتلاء شديد، ولا سيما لأهل البلدان المتنوعة دينيًا أو بالنسبة للمسلم الذي يعيش في بلدان غير إسلامية؟

١ ـ من أقوال الفقهاء

لا يخفى أن هذه المسألة غير معنونة في الكتب الفقهية وغير مبحوثة فيها، أجل قد تطرق إليها بعض الفقهاء المتأخرين، ونجد فيها اتجاهين:

الأول: الاتجاه المانع من هذه الصدقات، وقد أخذ به مشايخ السلفية حيث اعتبروا أنّ: «اتخاذهم أصدقاء» هو نوع من الموالاة المحرمة(١). وقد حرم بعض أصحاب هذا الاتجاه مناداة غير المسلم بالصديق إذا كان ذلك عن مودة.

الثاني: مثّله بعض فقهاء الشيعة، فلم يروا من حيث المبدأ مانعًا من نشوء علاقة صداقة مع الآخر ما دامت لا تضر بالدين(٢). ومجرد أن المصادقة تستوجب حبهم لا يكون سببًا لمنعها(٣).

وفي سيرة فقهائنا القدامى ما يدل على أنّه قد كانت لبعضهم صداقات مع بعض غير المسلمين في الحالات العادية، فالشريف الرضي كان له علاقة إخاء وصداقة مع الشاعر أبي إسحاق الصابي، وقد رثاه بقصيدة طويلة

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، ج٢، ص٦٨.

(٢) سئل السيد فضل الله عن علاقات الصداقة مع غير المسلم، فأجاب: «لا مانع من ذلك في الدين الإسلامي، على أنْ لا يتأثر المسلم سلبًا به وبأفكاره المخالفة للحق، بل يمكن للمسلم أن يكون داعية للإسلام بأخلاقه وحسن تعامله مع الآخرين»، المسائل الفقهية/ المعاملات ص٦٥٦. وفي بعض الكتب التي تضمنت فتاوى السيد السيستاني ورد النص التالي: «يحقّ للمسلم أن يتخذ معارف وأصدقاء من غير المسلمين، يخلص لهم ويخلصون له، ويستعين بهم ويستعينون به على قضاء حوائج هذه الدنيا، فقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. إنّ صداقات كهذه إذا استثمرت استثمارًا جيدًا كفيلة بأن تعرِّف الصديق غير المسلم، والجار غير المسلم، والرفيق والشريك على قيم وتعاليم الإسلام فتجعله أقرب لهذا الدين القويم مما كان عليه من قبل، فقد قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام: «لئن يهدي الله بك عبدًا من عباده خير لك مما طلعت عليه الشمس من مشارقها إلى مغاربها»، الفقه للمغتربين، ص٢٤٢، وفقه الحضارة، ص١٧٤.

(٣) سئل السيد السيستاني: «هل يجوز تبادل الود والمحبة مع غير المسلم، إذا كان جارًا أو شريكًا في عمل أو ما شابه؟ فأجاب: إذا لم يكن يظهر المعاداة للإسلام والمسلمين بقول أو فعل، فلا بأس بالقيام بما يقتضيه الود والمحبة من البرّ والإحسان إليه، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]»، الفقه للمغتربين، ص٢٤٢، وفقه الحضارة، ص١٧٤.

من ثمانين بيتًا وهي من عيون الشعر العربي، وتكشف عن عظيم فجيعته وتأثره بفقده[١]، يقول فيها:

أعلمت من حملوا على الأعواد ... أرأيت كيف خبا ضياء النادي
جبلٌ هوى لو خرّ في البحر اغتدى ... من وقعه متتابع الإزباد
ما كنتُ أعلم قبل دفنك في الثرى ... أنّ الثرى يعلو على الأطواد
بعدًا ليومك في الزمان فإنّه ... أقذى العيون وفتّ في الأعضاد
لا ينفدُ الدمع الذي يبكى به ... إنّ القلوب له من الإمداد
إنْ لم تكن من أسرتي وعشيرتي ... فلأنت أعلُقهم يدًا بودادي[٢]

ويحكى أنّ أخاه الشريف المرتضى عاتبه على رثائه له، وأنّه قال: «حَمَلوا كلبًا»، ردًا على قوله في مستهل القصيدة: «أرأيت من حملوا..»، لكن لم يثبت ذلك، وقد أنكره في «أعيان الشيعة»، وقال: إنه لم يعاتبه، بل إنّ المرتضى نفسه قد رثى الصابئي بقصيدة لا تقل أهميّة عن قصيدة أخيه الرضي[٣]. ونقل الصفدي التعبير المذكور عن «بعض

(١) قال الصفدي: «ويقال: إنه لما زار قبره نزل عن مركوبه أوّل ما وقع عليه»، الوافي بالوفيات، ج٦، ص١٠٣.

(٢) ديوان الشريف الرضي، المجلد الأول، ص٣٨١، ونقلها الثعالبي في يتيمة الدهر، ج٢، ص٣٦٢.

(٣) يقول: «ويدخل في باب المفارقات ما يورد للسيد وعنه بحسن نية، وبقصد التنويه بذكره، ولكنه يخرج به عن خلقه المعروف به، أو عن الخلق الإنساني السوى العام. فمن الشائع في الأوساط الخاصة لرجال المذهب الامامي، والوارد في بعض المصادر أن السيد الرضي حين أسمع أخاه المرتضى قصيدته في رثاء أبي الصابي:

أعلمت من حملوا على الأعواد ... أرأيت كيف خبا ضياء النادي

وفيها قوله:

إن لم تكن من أسرتي وعشيرتي ... فلأنت أعلقهم يدًا بودادي
الفضل ناسب بيننا إن لم يكن ... شرفي مناسبه ولا ميلادي

غضب المرتضى لمكانة أخيه من النسب والدين وقال له مستخفا بالصابي: حملوا كلبًا. يريدون بما أوردوا أن ينزهوا مقام رجل الدين المسلم عن رثاء رجل ذمي، ناسين أن جواب المرتضى=

الحاضرين»[(١)]، أجل، ينقل أنّه لما عوتب على قصيدته قال: «إنما رثيت فضله لا دينه»[(٢)]. ويشهد به قوله:

=إن صح يتنافى مع الخلق الرفيع، الذي يجب أن يتحلى به رجل كالمرتضى. ولكني وجدت الشريف المرتضى نفسه يرثي أبا إسحاق الصابي رثاء لا يقل تقديرًا وأسى عن رثاء الرضي له، ووجدت بين المرتضى وأبي إسحاق من تبادل العواطف والإخاء ما يدل على أن الأخوات والصداقات لا يحول دونها اختلاف في منسب أو مذهب، وأن الرجل ما كان يحول مقامه الديني من أن يتغنى بإخاء رجل كأبي إسحاق وأن يرثيه:

ما كان يومك يا أبا إسحاق إلا وداعي للمنى وفراقي
لولا حمامك ما اهتدى همٌّ إلى قلبي ولا نار إلى إحراقي
وسلبت منك أجل شطري عيشتي وفجعت منك بأنفس الأعلاق
لما رأيتك فوق صهوة شرجع بيد المنايا أظلمت آفاقي
وكأنني من بعد ثكلك ذو يد جذاء أو غصن بلا إيراق
ومودة بين الرجال تضمهم وتلفهم خير من الأعراق
من ذا نضا عنا شعار جمالنا ورمى هلال سمائنا بمحاق.

بل رأيت المرتضى يجرى إلى أكثر من هذا فيمدح هلال بن المحسن الصابي وهو حفيد أبي إسحاق بأبيات فيها:

وقول زارني فوددت أني وقيت بمهجتي من كان قاله
ذكرت به التصابي والغواني وأيام الشبيبة والبطالة
وكيف ألوم إما لمت دهرا ضللت به فاطلع لي هلاله
غفرت به ذنوب الدهر لما أتى كفى وأعلقها وصاله
وما انا مصطف الا خليلا رضيت على تجاربه خلاله

وهي طويلة قبست منها موضع الحاجة» أعيان الشيعة، ج٨، ص٢١٦، ومستدركات أعيان الشيعة، ج٥، ص٢٨٦، ولا أدري إن كان الكلام الآنف للسيد الأمين، أو لابنه السيد حسن.
أقول: «قال الخليل: الشرجع: السرير الذي يحمل عليه الميت»، العين، ج٢، ص٣١٠، وقال ابن حلكان تعليقًا على رثاء الرضي لأبي إسحاق: «وعاتبه الناس في ذلك لكونه شريفا يرثى صابئا فقال إنما رثيت فضله»، وفيات الأعيان، ١، ص٥٤. وفي الوافي بالوفيات للصفدي، ج٦، ص١٠٣: «إنما رثيت فضله لا دينه».

(١) ينقل الصفدي (٧٦٤هـ): «يقال إنه أنشدها يومًا فقال أولها: أرأيت من حملوا على الأعواد.. فقال بعض الحاضرين: كلب بن كلب!»، الوافي بالوفيات، ج٦، ص١٠٣.
(٢) الوافي بالوفيات للصفدي، ج٦، ص١٠٣:

الفضل ناسب بيننا إنْ لم يكن شرفي مناسبَه ولا ميلادي

٢ ـ أدلة المنع من الصداقة معهم

والمهم في المقام ملاحظة ما يقتضيه الدليل، فهل ثمة ما يمنع من قيام علاقات الصداقة مع الآخر غير المسلم؟

قد يستدل للمنع ببعض الوجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]. وهذه الآية المباركة والتي نهت عن اتخاذ بطانة[(١)] من غير المسلمين قد استدل البعض بها في العديد من الموارد التي تتصل بالعلاقة مع غير المسلمين، منها: منع اتخاذ الكاتب (كاتب القاضي) كافرًا، لأنّ الكاتب بطانة[(٢)]، ومنها: ما نحن فيه، أي

---

(١) بيان: قال الشيخ: «والبطن خلاف الظهر، فمنه بطانة الثوب خلاف ظهارته، لأنّها تلي بطنه، وبطانة الرجل خاصته، لأنّها بمنزلة ما يلي بطنه من ثيابه في القرب منه، ومنه البطنة وهو امتلاء البطن بالطعام. والبطان حزام البعير، لأنّه يلي بطنه. وقوله: (من دونكم) (من) تحتمل وجهين: **أحدهما**: أن تكون دخلت للتبعيض، والتقدير لا تتخذوا بعض المخالفين في الدين بطانة. **والثاني**: أن يكون دخولها لتبين الصفة كأنه قيل: لا تتخذوا بطانة من المشركين. وهو أعم وأولى، لأنّه لا يجوز أن يتخذ مؤمن كافرًا بطانة على حال. وقال بعضهم إن (من) زائدة، وهذا ليس بجيد، لأنّه لا يجوز أن يحكم بالزيادة مع صحة حملها على الفائدة. وقوله: (لا يألونكم خبالًا) معناه لا يقصرون في أمركم خبالًا، من قولهم ما ألوت في الحاجة جهدًا، ولا أألو الأمر، ألوا أي لا أقصر جهدا.. ومنه قوله: ﴿وَلَا يَأۡتَلِ أُوْلُواْ ٱلۡفَضۡلِ مِنكُمۡ﴾ [النّور: ٢٢]، معناه لا يقصر، وقيل لا يحلف. والأصل التقصير. والخبال معناه النكال. وأصله الفساد يقال في قوائمه خبل، وخبال، أي فساد من جهة الاضطراب. ومنه الخبل الجنون، لأنّه فساد العقل، ورجل مخبل الرأي أي فاسد الرأي. ومنه الاستخبال طلب إعادة المال لفساد الزمان»، وقال: «والبطانة معناها ههنا خاصة الرجل الذين يستبطنون أمره ويسمون دخلاء أي لا تجعلوا من هذه صفته من غير المؤمنين»، التبيان، ج٢، ص٥٧٠.

(٢) السرائر، ج٢، ص١٧٥.

اتخاذ الآخر صديقًا، فقد ذكر بعضهم أنّ «في هذه الآية النهي عن اتخاذ غير المؤمنين بطانة وأصدقاء، أي خاصة تطلعونهم على أسراركم»(١). وقال بعضهم: «أي لا تصاحبوا من دون المسلمين صاحبًا، وبطانة الرجل صاحبُ وليجته ومن يعرف أسراره ثقة به»(٢)، والآية لا تختصّ بأهل الكتاب، كما يشهد به ما سبقها من آيات، ولا بالمنافقين كما يشهد به ما تلاها، لأنها تملك إطلاقًا شاملًا لكل من ليس مسلمًا، كما يستفاد من قوله: ﴿بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ﴾ [آل عمران: ١١٨].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ الصداقة لا تستلزم أن يكون الصديق بطانة لصديقه، فللصداقة مستويات، فقد يكون الآخر صديقًا في حدود معينة، ولا تصل صداقته إلى حدّ أن يكون من البطانة التي يكشف المرء أمامه كل أسراره وأوراقه وعوراته ويطلعه على كل شيء، وهذا ما نراه خارجًا حتى في الأصدقاء من داخل الدين الواحد.

ثانيًا: إنّ النهي عن اتخاذهم بطانة ليس لكونهم غير مسلمين، بل لكونهم يتصفون ببعض المواصفات، وهي أنّهم غير مؤتمنين بل يكيدون للمؤمنين، ولا يألون جهدًا في إفساد الواقع الإسلامي، «لا يَأْلُونَكُمْ خَبالًا»، وهم يتمنون العنت والمشقة للمسلمين «وَدُّوا ما عَنِتُّمْ»، وقد ظهرت علامات البغض والشنآن لكم من فلتات ألسنتهم وثنايا كلامهم، فنواياهم الخبيثة وما يضمرون لكم هي من الشدة بحيث يصعب عليهم إخفاؤها، ففضحتها ألسنتهم، «قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ»، وما تخفي صدورهم من الكيد أعظم، مما ظهر على ألسنتهم «وما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ».

ودعوى أنّ غير المسلمين بأجمعهم أو غالبيتهم كذلك، هي دعوى

(١) فقه السنة، ج٢، ص٦٠٧.

(٢) مقتنيات الدرر، ج٢، ص٢٥٥.

مخالفة للواقع، ولا سيما بعرضها العريض، فما أكثر الذين يؤتمنون من غير المسلمين ويوثق بهم، ولا يريدون للناس إلّا الخير، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] . والقرآن نفسه قد أكد لنا أنّ طائفة من أهل الكتاب يحبون المسلمين، ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾ [المائدة: ٨٢]، بل إن سياق آية البطانة واضح في النظر إلى بعض غير المسلمين وليس جميعهم، فلاحظ قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران: ١١٣]، وليست هذه الآية الأخيرة على الأظهر والأقرب بناظرة إلى بعض من أسلم من أهل الكتاب في زمان رسول الله ﷺ(١).

الوجه الثاني: الصداقة تقوم على المودة والحب، والمسلم مأمور بأن يبغض أعداء الله ومنهي عن أن يحمل في قلبه الحب والمودة لهم، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ويلاحظ عليه: بما ذكرناه في مبحث القواعد العامة لفقه العلاقة مع الآخر، من أنّ الموادّة ليس صرف المشاعر اتجاه الآخر، بل المشاعر التي تكون في معرض اتباع الآخر والتأثر به دينيًا أو موالاته سياسيًا على حساب أمته وقضاياها، وعليه، فإن كانت الصداقة في معرض هذا النوع من التأثر أمكن المنع منها. على أنّه لو سلّمنا أن المودة هي المشاعر الصرفة، فإن

(١) قال المفسر المبدع الشيخ البلاغي: «لم يصح أنّ الآية نزلت في ابن سلام وأمثاله ممن أسلم من أهل الكتاب، بل لم يعهد من هؤلاء اتصافهم بالصفات المذكورة في الآية والتي بعدها. بحيث يستحقون التنويه بها، مع أن الآية السابقة وخصوص قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ﴾ [آل عمران: ١١٢] تدل على أنّ السياق هو في أحوال أهل الكتاب من الأوائل، فالمناسب أن يراد المؤمنون منهم، لبيان فضلهم وإخراجهم من تلك المذمة العامة. فالمتلو لهم هي آيات كتبهم الحقيقية ولم يعلم أنّه يمتنع في شريعتهم أن يتلوها في سجودهم»، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج١، ص٣٣٢.

المنهي عن مودته ليس مطلق من ليس مسلمًا بل الحربي، وهو المراد بمن حاد الله ورسوله ﷺ، كما أوضحنا فيما سلف.

الوجه الثالث: أن الصداقة فيها نوع من التولي، والتولي أو موالاة غير المسلم حرام. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١].

ويرده: أنّ النهي عن اتخاذ الآخر وليًا ناظر إلى الموالاة بمعنى التبعية للآخر أو نصرته على حساب المؤمنين، وهذا الأمر لا يصدق ولا ينطبق على مجرد إقامة علاقات الصداقة بين المسلم وبين الآخر، مع حفظ المسلم لهويته وحرصه على دينه وابتعاده عن كل ما يضر باستقلال أمته. ولا نرى أنّ علاقات الصداقة هي المقدمة الموصلة إلى ذلك، بحيث تؤدي دائمًا أو غالبًا إلى التبعية للغير والانقياد له، والعيان خير شاهد على ما نقول، فما أكثر ما ينسج المسلمُ علاقاتِ صداقة مع غير المسلمين ولا يكون ذيلًا لهم، بل ربما كان هو المؤثر فيهم بحسن سلوكه.

الوجه الرابع: ما ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ، قال: «لا تصاحب إلّا مؤمنًا، ولا يأكل طعامك إلّا تقي». وهو مروي في مصادر الفريقين، رواه الطوسي عن أبي ذر عنه ﷺ[1]، ورواه السنة عن أبي سعيد الخدري عنه ﷺ[2].

وهذا الخبر يرشد إلى تأثير الصداقة على الإنسان وإلى أفضل من ينبغي مصادقته، وليس بصدد بيان الحرمة، ولذا أخذ قيد المؤمن في الصاحب، وهو أخص من المسلم[3]، ومعلوم أنّه لا حرمة في مصادقة المسلم غير

---

(١) الأمالي، ص٥٣٥.

(٢) سنن أبي داود، ج٢، ص٤٤٢، وسنن الترمذي، ج٤، ص٢٧.

(٣) قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤].

المؤمن، وأُخذ أيضًا شرط التقي في صاحب الطعام، ومعلوم أنّ إطعام غيره ليس محرمًا، بل ربما كان جائزًا ومستحبًا.

٣ ـ أدلة الجواز

اتضح أنّه لم يقم دليل على المنع من إقامة علاقة صداقة أو صحبة مع غير المسلم، وهذا المقدار كاف للقول بالجواز، تمسكًا بالأصل، وعلاوة على ذلك، فإنّ بالإمكان الاستدلال على الجواز ببعض الوجوه:

الوجه الأول: ما يستفاد من الكلام المنقول عن بعض الفقهاء[١] من الاستدلال على الجواز بقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. بتقريب أنّ الصداقة مع الآخر هي أحد أشكال البرّ به.

ويلاحظ عليه: إنّنا أمام عنوانين (الصداقة، والبرّ) متغايرين، فالصداقة ليست برًا وقد تتحقق وتحصل مع البرّ وبدونه، والبرّ ليس صداقة وقد يكون بالصديق وبغيره، فلا يستفاد من الحث على أحد العنوانين مطلوبية العنوان الآخر، وعليه، فما حثّ على البرّ بالغير لا يستفاد منه مشروعية الصداقة، لأن الصداقة تتضمن إقامة علاقة تستدعي تزاورًا ولقاءً ومخالطة وعشرة دون البرّ، ولذا من الممكن أن يبيح المشرع البرّ بالآخر غير المسلم، وفي الوقت عينه ينهى عن اتخاذه صديقًا.

الوجه الثاني: ما ورد في بعض الأخبار الخاصة

الخبر الأول: ما رواه الصدوق بسنده عن عبد الرحمن بن الأسود، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال: كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صديقان يهوديان، قد آمنا بموسى رسول الله، وأتيا محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسمعا

(١) الفقه للمغتربين، ص٢٤٢، وفقه الحضارة، ص١٧٤، وقد تقدم نقل الكلام في حاشية سابقة.

منه، وقد كانا قرءا التوراة وصحف إبراهيم وموسى عليهما السلام، وعلما علم الكتب الأولى، فلما قبض الله تبارك وتعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، أقبلا يسألان عن صاحب الأمر بعده..»[١].

والخبر صرح في اتخاذه صلى الله عليه وآله وسلم صديقين يهوديين، مع بقائهما على يهوديتهما إلى ما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم، لكنه ليس تامًا سندًا، لعدم ثبوت وثاقة بعض رجاله[٢].

الخبر الثاني: ما روي عن جابر بن عبد الله، قال: كان لأمير المؤمنين عليه السلام صاحب يهودي قال: وكان كثيرًا ما يألفه وإن كانت له حاجة أسعفه فيها، فمات اليهودي فحزن عليه واشتدّت وحشته له»[٣].

والخبر من حيث الدلالة جيّد، لكنه من حيث السند، ضعيف، لأنّ فيه إرسالًا[٤]، على أن الاعتماد على هذا الكتاب لا يخلو من إشكال. ولذا فهو يصلح للتأييد.

الوجه الثالث: إنّ الصداقة هي علاقة مخالطة وعشرة تستدعي بطبيعتها نوعًا من التزاور والتعاون والتناصح وإخلاص المودة للآخر، وهذه كلّها لا مشكلة شرعية فيها، فما دلّ على جواز زيارتهم وتهنئتهم وعيادتهم وتشييع

---

(١) التوحيد، ص١٨٠، وعنه بحار الأنوار، ج٣، ص٣٢٤.

(٢) منهم بكر بن عبد الله بن حبيب، لم يوثق، بل قال النجاشي: «يعرف وينكر»، رجال النجاشي، ص١٠٩، وكذلك عبد الرحمن بن الأسود ترجم له الشيخ الطوسي، دون توثيقه، رجال الطوسي، ص٢٣٥.

(٣) الأصول الستة عشر، تحقيق ضياء الدين المحمودي، ص٢٧٧، وعنه مستدرك الوسائل، ج٢، ص٤٧٠، الباب ٧٧ من أبواب الدفن وما يناسبه، الحديث ١.

(٤) سنده هكذا: «في آخر كتاب أبي جعفر محمد بن المثنى بن القاسم الحضرمي برواية أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري قال: حدثني محمد بن همام، عن حميد بن زياد ومحمد بن جعفر الزراد القرشي، عن يحيى بن زكريا اللؤلؤي قال: حدثنا محمد بن أحمد بن هارون الحرار، عن محمد بن علي الصيرفي، عن محمد بن سنان، عن مفضل بن عمر، عن جابر الجعفي، عن رجل، عن جابر بن عبد الله». الأصول الستة عشر، ص٢٧٧.

جنائزهم ومجاورتهم في السكنى، وجواز بل وجوب صلتهم إن كانوا من الأرحام، وجواز التعامل معهم في المجال الاقتصادي والتجاري، بيعًا وشراءً ومضاربة ومشاركة، وجواز أكل طعامهم ولو من غير اللحوم، هو دليل على جواز مصادقتهم، فإنّ هذه العلاقات بطبيعتها تمتد إلى تشكّل علائق الصداقة، فلو كانت محرمة لنبه الشرع عليها، فتأمل.

الوجه الرابع: إنّ ما دلّ على جواز الزواج من أهل الكتاب مع ما يستتبعه ذلك من مصاهرة وتواصل مع أرحام المرأة، يدلّ على جواز إقامة علاقة الصداقة معهم.

وهو لا يخلو من وجاهة.

٤ ـ حدود الصداقة وضوابطها

والمستخلص مما تقدم أنّ الصداقة مع الآخر لا شكّ في إباحتها وجوازها شرعًا، هذا بالنظر إليها بالعنوان الأولي وبعيدًا عن أي عنوان آخر، ولكنْ قد تدخل بعض العناوين التي ترتقي بها عن حكم الإباحة إلى الاستحباب، كما لو أخذت طابعًا رساليًا وتمّ توظيفها لبيان عقائد الإسلام وتعاليمه وأخلاقه إلى الآخرين، فهنا تغدو عملًا مستحبًا شرعًا. كما أنّه قد تدخل عناوين أخرى تجعلها محرمة أو مكروهة، كما لو كانت مدخلًا لانحراف الإنسان عن دينه أو تحوله إلى تابع للغير، إنّ الصداقة التي ستكون خاتمتها ضياع الهوية أو الإخلال بالدين، هي صداقة مبغوضة لله تعالى، والأمر لا يقتصر على الصديق غير المسلم، بل إنّ هذا الأمر يشمل المسلم الفاسق والمنحرف عن طاعة الله، وهو ما يعبر عنه برفيق السوء، إن رفقة السوء تعقب ندمًا يوم القيامة، ويعبرّ الإنسان يوم الحساب عن هذه الحسرة والندامة بتمني المستحيل، ﴿يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا﴾ [الفرقان: ٢٧]، وقد تتصاعد وتيرة الندم عنده، فيقول: ﴿يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانًا خَلِيلٗا﴾

[الفرقان: ٢٨]، لماذا؟ لأن خِلَّته وصداقته هي التي أوردته في هذه المهالك، ﴿لَّقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِيۗ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِلْإِنسَٰنِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: ٢٩]. إنّ البيئة الاجتماعية ـ بكل أطرافها وعناوينها من أصدقاء الشخص وأخلائه ومن يعيش معهم ويتأثر بهم سلبًا وإيجابًا ـ تلعب دورًا هامًا ومؤثرًا في سلوكيات الشخص ومتبنياته، لأن الإنسان هو ابن بيئته، وغالبًا ما تضطره ظروف الحياة والعلاقات الاجتماعية للمسايرة والمداهنة ولو على حساب المبادئ والمعتقدات، ومن هنا نجد أنّ الإسلام وفي توجيهاته التربوية قد أكدّ على ضرورة اختيار الأصدقاء والأخلاء، ففي الحديث عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال عيسى عليه السلام: «إنّ صاحب الشر يعدي وقرين السوء يردي فانظر من تقارن»(١).

والمشكلة أنّ الفرد قد لا يشعر بهذه العدوى وبهذا التأثير السلبي لصداقاته وعلاقاته إلّا بعد فوات الأوان! إنّ هذه الصداقات قد تسلينا وتضحكنا في هذه الدنيا ولكن على الحكيم والعاقل أن يسأل: هل أنها تسره وتنفعه يوم القيامة، ففي الحديث عن أبي جعفر عليه السلام: «**اتبع من يبكيك وهو لك ناصح، ولا تتبع من يضحكك وهو لك غاش، وستردون على الله جميعًا وتعلمون**»(٢).

وهكذا فقد منع الإسلام الشخص المسلم أن يعيش في مكان لا يتمكن فيه من إقامة ذكر الله وشرائعه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]. وهذا الأمر سوف نتناوله بالبحث في المحور المخصص للحديث عن المسلم في بلاد غير المسلمين.

(١) سائل الشيعة ج١٢ ص٢٣، الباب ١١ من أبواب أحكام العشرة الحديث ٢.
(٢) المصدر نفسه، الحديث ١ من الباب ١٢، من نفس الأبواب.

ثانيًا: علاقات الجوار

المستفاد من النصوص الإسلامية أنّ عنوان صحيفة المسلم أن يكون ذا معشر حسن مع الناس، والعشرة بالمعروف هي من السلوكيات الأخلاقية المطلوبة والتي لا تعرف استثناءً، فلم يجعل الإسلام ـ بحسب فهمنا للقرآن والسنة الصحيحة ـ للأخلاق هوية دينية أو حزبية أو عشائرية، فالأخلاق صفة ثابتة وملازمة للمسلم في تعامله مع الآخرين بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية أو الدينية أو غيرها، فليس لدينا صدق إسلامي وآخر غير إسلامي..

١ ـ الأخلاقيات عابرة للهويات

باختصار: إنّ الأخلاق لا تقبل التجزئة، ولذا ندّد القرآن الكريم ببني إسرائيل، بسبب أنّهم يرون أنّ الأمانة إنّما يجب حفظها ورعايتها فيما لو كان صاحبه يهوديًا، أما غير اليهود فلا حرمة لأموالهم، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥]، والغريب أن ترى بعض من ينتسب إلى الإسلام في الاسم والظاهر هو يهودي في سلوكه وأخلاقه، حيث يتعامل مع غير المسلمين، كتعامل اليهود مع سواهم!

إنّ الحسن حسن مع كل الناس والقبيح قبيح مع جميع الناس. وإنّ الغش مذموم مع المسلم وغيره، وحسن الجوار مستحب مع الجميع، وقد ورد في سيرته ﷺ أنّه كان يزور جاره اليهودي[1] كما يزور جاره المسلم.

والآيات القرآنية التي تؤسس لهذه القاعدة في المجال الأخلاقي كثيرة: منها: قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. وقد قلنا سابقًا[2] إنّ

---

(١) الكامل في التاريخ، ج٦، ص١٧٩.

(٢) والبحث التفصيلي حول هذه الآية هو في مبحث قواعد فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم.

الآية أكدت على مبدأين، وهما: العدل، والبر، أما العدل فهو من أهم المبادئ التشريعية التي تحكم العلاقة مع الآخر، وبيانها بالتفصيل هو في مبحث قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، وأما المبدأ الثاني وهو البرّ أو الإحسان، فهو مبدأ أخلاقي امتدحه الإسلام، وأكد عليه القرآن في آيات أخرى، ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البقرة: **٨٣**]، وهذا المبدأ كسائر المبادئ الأخلاقية الآبية عن التخصيص.

٢ ـ حسن الجوار: من مظاهر الأخلاقية الإسلامية

وتتبدى هذه الأخلاقية الإسلامية في العديد من التعاليم والوصايا والسلوكيات التي حثت عليها النصوص الدينية وجسدها النبي ﷺ في سلوكه العملي، ويهمنا إلفات النظر إلى بعضها مما يتصل بالجار غير المسلم:

إنّه ولدى مراجعة النصوص الواردة في أدب الجوار وبيان حقوق الجار على جاره(١) نجدها مطلقة وشاملة للمسلم وغيره. فما ثبت للجار من حقوق أخلاقية لا تختص بالجار المسلم، بل هو شامل لغيره. وهذه ميزة الخطابات القرآنية التي تتصل بالقضايا الأخلاقية.

وعلى سبيل المثال: لاحظ قول النبي ﷺ فيما روي عنه: «**ما زال جبرائيل** عليه السلام **يوصيني بالجار حتى ظننت أنّه سيورثه**»(٢) فهو يدلّ دلالة بليغة على المكانة المرموقة التي يحتلّها الجار أيا كان دينه في نظر الإسلام.

وأبلغ من ذلك في الدلالة على حرمة الجار ومكانته، تنزيله منزلة النفس وتشبيه حرمته بحرمة الأم، كما في كتاب علي عليه السلام: «إنّ رسول الله ﷺ

---

(١) تطرقنا إلى ذلك في كتابنا: من حقوق الإنسان في الإسلام، ص**٢١٥** وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ج**١٢** ص**٢٧**، الباب **٨٦** من أبواب أحكام العشرة، الحديث**٥**، ورواه البخاري في صحيحه، ج**٧**، ص**٧٨**، وأحمد في مسنده، ج**٢**، ص**٨٥** إلى غير ذلك من المصادر.

كتب بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: «**أنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه**»[١].

ولعلّ التعبير الأبلغ من ذلك كلّه، في الدلالة على مكانة الجار وعظيم منزلته، ما جاء في الحديث عن سيدتنا الزهراء عليها السلام مع ابنها الإمام الحسن عليه السلام: «**يا بني الجار ثم الدار**»[٢]، فإنّه يؤكد أنّ الأدب والخلق الرفيع، يقتضي إيثار الجار وتفضيله على النفس.

وقد جسّد النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه السيرة من خلال سلوكه العملي، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه «**كان لرسول الله جار يهودي لا بأس بخلقه فمرض، فعاده رسول الله مع أصحابه**»[٣].

ويظهر من بعض الروايات أنّه كان لعلي جار يهودي اسمه شمعون، وقد احتاج أمير المؤمنين عليه السلام إلى الطعام ذات يوم فلم يجد غضاضة من اقتراض ثلاثة أصوع منه[٤].

وما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أمير المؤمنين عليه السلام يؤشر إلى ما ذكرناه في مدخل هذا الكتاب من أن غير المسلمين لم يكونوا يعيشون في معازل خاصة بهم.

وإذا أمكن النقاش في سند هذا الخبر أو ذاك، فإنّ المطلقات الواردة في المقام تكفينا.

وإنّنا نلاحظ أنّ هذا الخلق الإسلامي النبيل في التعامل مع الجار غير المسلم قد انعكس على ممارسات الصحابة حيث نجدهم تخلقوا بأخلاق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وورد في الأخبار ما يشهد لذلك ويؤيده، ففي الحديث

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٦٦.
(٢) علل الشرائع للشيخ الصدوق، ج١، ص١٨١.
(٣) الكامل في التاريخ، ج٦، ص١٧٩.
(٤) تفسير فرات، ص٥٢١.

الذي رواه الفتال النيسابوري (٥٠٨هـ) قال: «قال رسول الله ﷺ: الجيران ثلاثة فمنهم من له ثلاثة حقوق: حق الإسلام، وحق الجوار، وحق القرابة، ومنهم من له حقان حق الإسلام وحق الجوار، ومنهم من له حق واحد، الكافر له حق الجوار»[١]. والمعنى عينه مروي في مصادر أهل السنة، فقد روى الهيثمي، قال: «وعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ الجيران ثلاثة: جار له حق واحد وهو أدنى الجيران، وجار له حقان، وجار له ثلاثة حقوق، فأما الذي له حق واحد فجار مشرك لا رحم له، له حق الجوار، وأما الذي له الحقان فجار مسلم له حق الإسلام وحق الجوار، وأما الذي له ثلاثة حقوق فجار مسلم ذو رحم له حق الإسلام وحق الجوار»[٢]. وعن بعض الصحابة أنّه كان إذا ذبح الشاة يقول لغلامه: «**إبدأ بجارنا اليهودي**»[٣]، وعن بعضهم أنّ هذا من قول النبي ﷺ[٤].

قال الشيخ سيد سابق: «أباح الإسلام زيارتهم وعيادة مرضاهم، وتقديم الهدايا لهم، ومبادلتهم البيع والشراء ونحو ذلك من المعاملات، فمن الثابت أن الرسول ﷺ مات ودرعه مرهونة عند يهودي في دين له عليه، وكان بعض الصحابة إذا ذبح شاة يقول لخادمه ابدأ بجارنا اليهودي»[٥].

(١) روضة الواعظين، ج، ٣٨٩، ورواه الطبرسي في مشكاة الأنوار، ص٣٧٣.

(٢) مجمع الزوائد، ج٨، ص١٦٤، وسبل السلام للكحلاني، ج٤، ص١٦٥. وقال الهيثمي بعد نقل الحديث: «رواه البزار عن شيخه عبد الله بن محمد الحارثي وهو وضاع».

(٣) الأدب المفرد للبخاري، ص٣٩، ومكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا، ص١٠١، وشعب الإيمان للبيهقي، ٧، ص٨٤.

(٤) قال السرخسي: «روى أن النبي ﷺ كان يقول في الهدايا ابدأوا بجارنا اليهودي»، المبسوط، ج١٤، ص٩٤، وقال القرطبي: «قال النبي ﷺ لعائشة عند تفريق لحم الأضحية: «ابدئي بجارنا اليهودي»، الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص١٨٨، ولكننا لم نعثر على ما ذكره السرخسي والقرطبي في شيء من كتب الحديث، ولعلّ الأمر قد اشتبه عليهما.

(٥) فقه السنة، ج٢، ص٦٠٥.

ثالثًا: صلة الأرحام

ومن الدوائر الاجتماعية التي أولاها الإسلام عناية خاصة دائرة الأرحام، فأوصى بصلة الرحم وجعل له حقوقًا خاصة، وقد تناولنا هذا الموضوع بالبحث في مجال آخر(١)، والذي يهمّنا في المقام التذكير بالفكرة المشار إليها قبل قليل حول شمول أحكام الرحم لغير المسلم.

وهذا ما تدلّ عليه الآيات القرآنية الحاثة على صلة الرحم والتي لا مخصص ولا مقيد لها، بل إنّ بعضها آبٍ عن التقييد والتخصيص، ومن هذه المطلقات قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، فإنّ صلة الرحم الكافر، هي نوع من البرّ المأمور به، ونحوه قوله: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣].

وقال تعالى في شأن الوالدين المشركين: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ﴾ [لقمان: ١٥]. وإنّ قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ﴾ [الإسراء: ٢٣]، هو لسان آبٍ عن التخصيص.

وقد مرّ في خبر زكريا بن إبراهيم والذي كانت أمه نصرانية قول أبي عبد الله عليه السلام له: «.. فَانْظُرْ أُمَّكَ فَبَرَّهَا فَإِذَا مَاتَتْ فَلَا تَكِلْهَا إِلَى غَيْرِكَ كُنْ أَنْتَ الَّذِي تَقُومُ بِشَأْنِهَا»(٢).

وروي في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن أسماء بنت أبي بكر قالت: «قدمت عليّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاستفتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قلت: إنّ أمي قدمت وهي راغبة أفأصلُ أمي؟ قال: نعم، صلي أمك»(٣).

---

(١) راجع كتاب من حقوق الإنسان في الإسلام، ص١٩٣ وما بعدها.

(٢) الكافي، ج٢، ص١٦٠.

(٣) صحيح البخاري، ج٣، ص١٤٢.

وتقصد بصلتها الإحسان إليها ومساعدتها ببعض المال.

هذا بالنسبة للأبوين، أما غيرهما من الأرحام، فيمكن أن يستفاد الحكم فيهم من الآية الأولى، ويؤيد ذلك ما جاء في بعض الأحاديث، من قبيل الخبر الذي رواه الكليني بالإسناد عَنِ الْجَهْمِ بْنِ حُمَيْدٍ، قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: تَكُونُ لِيَ الْقَرَابَةُ عَلَى غَيْرِ أَمْرِي أَلَهُمْ عَلَيَّ حَقٌّ قَالَ نَعَمْ حَقُّ الرَّحِمِ لَا يَقْطَعُه شَيْءٌ، وإِذَا كَانُوا عَلَى أَمْرِكَ كَانَ لَهُمْ حَقَّانِ حَقُّ الرَّحِمِ وحَقُّ الإِسْلَامِ»[1]، فقوله: «على غير أمري»، أي على غير الإسلام، كما يستفاد من قوله أخيرًا: «وإن كانوا على أمرك فلهم حقان حق الرحم وحق الإسلام»، ولذا قال العلامة المجلسي تعليقًا على الحديث: «يدلُّ على أنّ الكفر لا يُسقط حقّ الرحم»[2]، والوجه في التأييد ضعف الخبر.

(١) الكافي، ج٢، ص١٥٧.

(٢) بحار الأنوار، ج٧١، ص١٣١.

المحور السابع
التخاطب مع غير المسلم

التخاطب مع الآخر غير المسلم هو من القضايا التي وقعت محلًا للبحث الفقهي، وذلك من زاوية الخطاب التكريمي، من قبيل مناداته بالكنية أو مدحه، وأيضًا من زاوية: الخطاب التحقيري، من قبيل سبه ولعنه، وهذا ما نتناوله بالبحث في هذا المحور.

مبدأ التخاطب بالتي أحسن

وعلينا هنا وقبل الحديث عن هاتين النقطتين، أن نذكّر بمبدأ قرآني لا بدّ أن يحكم أسلوب التخاطب مع الناس جميعًا، بمن في ذلك الآخر غير المسلم، وهذا المبدأ هو مخاطبته بالحسنى والجدال معه بالتي هي أحسن، ما يعني الابتعاد عن أساليب العنف اللفظي والكلامي، لأنها أساليب بائسة وضعيفة وهي لا تثبت حقًا ولا تدحض باطلًا، وهذا ما دلت عليه العديد من الآيات المباركات:

الآية الأولى: قوله تعالى ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البقرة: **٨٣**]، وهي عامة ولا تختصّ بصورة الحوار، وهي تأمر أن يكون القول الحسن هو أسلوب الخطاب مع الناس جميعًا، وقد ورد في الخبر تفسير القول الحسن في الآية، فعن جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ فِي قَوْلِ الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ قَالَ: قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ»[1]،

---

(١) الكافي، ج٢، ص١٦٥.

والابتعاد عن الفحش والسباب في مخاطبة الناس هو من لوازم الأمر بالقول الحسن، ففي خبر آخر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم، فإنّ الله يبغض اللعان السباب الطعان على المؤمنين المتفحش، السائل الملحف، ويحب الحيي الحليم الضعيف المتعفف»(١).

وفي موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ قال: «قولوا للناس حسنًا ولا تقولوا إلّا خيرًا حتى تعلموا ما هو»(٢).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينٗا﴾ [الإسراء: **٥٣**]. والآية تؤكد على ضرورة التزام الأحسن في القول سواء في مجال الحوار أو غيره من مجالات التخاطب الاجتماعي، وما ذلك إلّا لأنّ الكلمة الطيّبة والحسنة تسدّ الباب على الشيطان الذي يسعى ليثير النزاعات والعداوات بين بني الإنسان، ولا سيما أتباع الشرائع السماوية(٣).

وروى البرقي في المحاسن عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إنّ الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَقُولُواْ

(١) تفسير العياشي، ج١، ص٤٨.
(٢) الكافي، ج٢، ص١٦٤.
(٣) يقول السيد الطباطبائي في تفسير الآية: «ومن هنا يظهر أنّ المؤمنين قبل الهجرة ربما كانوا يحاورون المشركين فيغلظون لهم في القول ويخاشنونهم بالكلام وربما جبهوهم بأنّهم أهل النار، وأنّهم معشر المؤمنين أهل الجنة ببركة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكان ذلك يهيج المشركين عليهم ويزيد في عداوتهم ويبعثهم إلى المبالغة في فتنتهم وتعذيبهم وإيذاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم والعناد مع الحقّ»، الميزان، ج١٣، ص١١٨.

لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم..»(١).

الآية الثالثة: قوله تعالى في مجال الحوار مع الآخر: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وهذه الآية تؤسس لقاعدة بديعة في فقه الحوار مع الآخر الكتابي، وهي أنّ اللغة التي تحكم عملية الحوار مع الآخر هي لغة القول الأحسن في مضمونه وأسلوبه، والتأكيد في عملية الجدال على اتباع الأحسن وليس مجرد الحسن، مرده إلى أن الجدال في طبيعته يبتني على المغالبة(٢) فهو يغري صاحبه بالانتصار على الآخر كيفما كان، ولو بالاعتماد على أساليب تشتمل على الفظاظة أو القسوة أو تتضمن السفسطة أو نحوها، فكأن الآية الكريمة تشير إلى أهمية أن يكبح الداعية جماح النفس الراغبة في هزيمة الآخر والانتصار عليه في عملية الحوار، مع أنّ هدف الحوار ليس تسجيل النقاط على الآخر ولا الغلبة عليه كيف ما كان، وإنما هدفه الأسمى أن يفتح قلب الآخر على الهدى والحق. إن المطلوب في الحوار هو استثارة مكامن الخير في الإنسان، وإيقاظ صوت الفطرة النائمة لديه، دون تحدٍ لإنسانيته أو جرح مشاعره أو خدش كبريائه، أو الإساءة إلى مقدساته فإنّ ذلك لا يزيده إلّا عنادًا وصدودًا عن الهدى وابتعادًا عن الحق.

---

(١) المحاسن، ج١، ص١٨.

(٢) قال الراغب الأصفهاني: «الجِدَال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من: جَدَلْتُ الحبل، أي: أحكمت فتله ومنه: الجَدِيل، وجدلت البناء: أحكمته، ودرع مَجْدُولَة، والأَجْدَل: الصقر المحكم البنية. والمِجْدَل: القصر المحكم البناء، ومنه: الجِدَال، فكأنّ المتجادلين يفتل كلّ واحد الآخر عن رأيه. وقيل: الأصل في الجِدَال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجَدَالَة، وهي الأرض الصلبة. قال الله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]..» المفردات في غريب القرآن، ص٨٩.

الآية الرابعة: قوله تعالى مخاطبًا موسى وهارون عليهما السلام: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٣-٤٤]، وهذه الآية تلتقي مع الآية السابقة في ضرورة اعتماد القول اللين في عملية الدعوة إلى الله تعالى، وفي الوقت عينه، تحثّ الداعية على أن يتحلى بالعزم وأن لا يعوقه شيء عن القيام بواجبه في هذا المجال، ولا يضع المخاوف والحواجز نصب عينيه أو يتذرع بعدم إمكانية التأثير أو ما إلى ذلك، فيكفي احتمال التأثير مبررًا للإقدام على الدعوة، كما يستفاد من الترجي في قوله سبحانه: «لعله يتذكر أو يخشى»، وفي بعض الأخبار[(١)] أن الله تعالى قد علم أن فرعون لن يلين ولن يهتدي، ولكنه تعالى أراد أن يكون ذلك أدعى وأحرص في أن يتحرك موسى إلى الذهاب إليه، وسيأتي في الخبر تفسير القول اللّين بالتكنية، وهو من تفسير الآية بالمصداق.

هذه بعض الآيات المباركات التي يستفاد منها أنّ المبدأ الأصيل والأساس في التخاطب مع الآخر ولا سيما في مجال الدعوة هو القول اللين والكلمة الحسنى.

وهذه الآيات المباركة لا تتنافى إطلاقًا مع صنف آخر من الآيات أمرت بالشدة والغلظة، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ

---

(١) ورد في معتبرة مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: «حَدَّثَنِي شَيْخٌ مِنْ وُلْدِ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنْ أَبِيه عَنْ جَدِّه عَدِيٍّ وكَانَ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي حُرُوبِه أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ فِي يَوْمَ الْتَقَى هُوَ ومُعَاوِيَةُ بِصِفِّينَ ورَفَعَ بِهَا صَوْتَه لِيُسْمِعَ أَصْحَابَه واللَّه لأَقْتُلَنَّ مُعَاوِيَةَ وأَصْحَابَه ثُمَّ يَقُولُ فِي آخِرِ قَوْلِه إِنْ شَاءَ الله يَخْفِضُ بِهَا صَوْتَه وكُنْتُ قَرِيبًا مِنْه فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّكَ حَلَفْتَ عَلَى مَا فَعَلْتَ ثُمَّ اسْتَثْنَيْتَ فَمَا أَرَدْتَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ وأَنَا عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ كَذُوبٍ فَأَرَدْتُ أَنْ أُحَرِّضَ أَصْحَابِي عَلَيْهِمْ كَيْلَا يَفْشَلُوا وكَيْ يَطْمَعُوا فِيهِمْ فَأَفْقَهُهُمْ يَنْتَفِعُ بِهَا بَعْدَ الْيَوْمِ إِنْ شَاءَ الله وَاعْلَمْ أَنَّ الله جَلَّ ثَنَاؤُه قَالَ لِمُوسَى عليه السلام حَيْثُ أَرْسَلَه إِلَى فِرْعَوْنَ ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] وقَدْ عَلِمَ أَنَّه لَا يَتَذَكَّرُ ولَا يَخْشَى ولَكِنْ لِيَكُونَ ذَلِكَ أَحْرَصَ لِمُوسَى عليه السلام عَلَى الذَّهَابِ»، الكافي، ج٧، ص٤٦٠، وتهذيب الأحكام، ج٦، ص١٦٣.

وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣]، والوجه في عدم المنافاة أنّ مورد الطائفة الثانية هو حالة الجهاد والحرب مع الآخر وفي هذه الظروف من الطبيعي أن تكون الغلظة والشدة وإظهار القوة هي الحاكمة.

ومع اتضاح ذلك نأتي إلى دراسة ما أشرنا إليه من بعض المفردات الفقهية المتصلة بالخطاب مع الآخر غير المسلم.

أولًا: الخطاب التكريمي/التكنية

والمفردة الأولى التي تتصل بقضيّة مخاطبته ومناداته، هي مفردة الخطاب التكريمي، فهل ثمة ما يمنع منه الإسلام على هذا الصعيد؟

ذهب بعض الفقهاء إلى المنع من تكنيته، وأنّ استحباب التكنية مختص بالمسلم، وقبل أن نبيّن مستند هذا القول، لا بأس بالإشارة إلى نقطتين لا دخل لها في صلب الموضوع، ولكنهما يضيئان عليه بشكل أو بآخر، وهما التعريف بالتكنية وهدفها، والثاني موقف الإسلام من التكنية.

١ ـ الكنية معناها وهدفها

من الظواهر اللطيفة وربما الفريدة في المجتمعات العربية منذ عهد قديم ظاهرة تنوع أساليب مناداة الأشخاص ومخاطبتهم، إذ تارة ينادى باسمه، وأخرى بلقبه، وثالثة بكنيته، قال ابن عقيل (٧٦٩هـ) في شرح الألفية: «ينقسم العلم إلى ثلاثة أقسام: إلى اسم، وكنية، ولقب، والمراد بالاسم هنا ما ليس بكنية ولا لقب، كزيد وعمرو، وبالكنية: ما كان في أوله أب أو أم، كأبي عبد الله وأم الخير، وباللقب: ما أشعر بمدح كزين العابدين، أو ذم كأنف الناقة»[(١)].

والكنية هي من الكناية، نُقل عن ابن الأثير في كتابه «المرصّع» أنّه قال: «أما الكنية فأصلها من الكناية، وهي أن يتكلم بالشيء ويريد غيره، تقول

(١) شرح ابن عقيل، ج١، ص١١٩.

كنيت وكنوت بكذا وعن كذا كنية وكنية والجمع الكنى، واكتنى فلان بأبي فلان وفلان يكنى بأبي الحسن، وكنّيته أبا زيد وبأبي زيد، يخفف ويثقل والتخفيف أكثر وفلان كني فلان كما تقول: سميته إذا اشتركا في الاسم والكنية»[١].

وقال الرضي الإسترآبادي (٦٨٦هـ): «والكنية من: كنيت، أي سترت وعرضت، كالكناية، سواء، لأنّه يعرض بها عن الاسم»[٢].

وعن الغاية من التكنية قالوا: «وإنما جيء بالكنية لاحترام المكنى بها وإكرامه وتعظيمه كيلا يصرح في الخطاب باسمه، ومنه قوله:

أكنيه حين أناديه لأكرمه ... ولا ألقبه والسوأة اللقبا»[٣]

ووجه الاحترام والتعظيم في التكنية، أنّ «بعض النفوس تأنف من أن تخاطب باسمها»[٤]. وهذا الأمر كان[٥] ولا زال قائمًا في الكثير من المجتمعات بالنسبة للمرأة وللرجل، فلا ينادى الرجل باسمه ولا سيما من غير معارفه أو ممن هم أصغر سنًا منه، وكذا الحال في المرأة. وغرض الاحترام والتوقير هو الذي دفعهم إلى تكنية الأعمى ـ مثلًا ـ بأبي بصير.

قال الرضي: «والفرق بينها وبين اللقب معنى، أنّ اللقب يُمدح الملقب

---

(١) سبل الهدى والرشاد، ج١، ص٥٣٦.

(٢) شرح الرضي على الكافية، ج٣، ص٢٦٥.

(٣) سبل الهدى والرشاد، ج١، ص٥٣٦، وإمتاع الأسماع للمقريزي، ج٢، ص١٤٦.

(٤) شرح الرضي على الكافية، ج٣، ص٢٦٥.

(٥) روى الشيخ المفيد بسنده عن أحمد بن عبيد الله بن الخاقان (متولي الخراج في قم) قوله: «أذكر أني كنت يوما قائما على رأس أبي وهو يوم مجلسه للناس إذ دخل حجابه، فقالوا: أبو محمد ابن الرضا (الإمام العسكري) بالباب. فقال ـ بصوت عال ـ: ائذنوا له. فتعجبت مما سمعت منهم، ومن جسارتهم أن يكنوا رجلا بحضرة أبي، ولم يكن يكنى عنده إلّا خليفة أو ولي عهد أو من أمر السلطان أن يكنى! فقلت لحجاب أبي وغلمانه. بحكم من هذا الذي كنيتموه بحضرة أبي»، الإرشاد، ج٢، ص٣٢١.

به أو يذم، بمعنى ذلك اللفظ، بخلاف الكنية فإنه لا يعظم المكنى بمعناها، بل بعدم التصريح بالاسم»(١).

وقد عرف عن العرب منذ الجاهلية(٢) اعتماد الكنى، للرجال والنساء، فكنوا الرجال والنساء بأسماء أولادهم من الذكور والإناث، وقد امتدت التكنية عندهم إلى الحيوانات، فقالوا للحمار: أبو صابر، وللأسد أبو الحارث، وللضبع أم عامر.

وقد ذكروا أمورًا أخرى تتعلق بالتكنية، منها بيان موقعها في الكلام إن ذكرت مع الاسم واللقب، قال ابن مالك:

«واسمًا أتى، وكنية، ولقبًا وأخرّن ذا إن سواه صَحِبا»(٣)

ولا يعنينا التوسع في ذلك، فهذا له مجال آخر.

٢ ـ الإسلام واستحباب التكنية

والإسلام ـ كعادته ـ يقرّ كلّ خلق نبيل، ولا سيما ما فيه احترام وتوقير للآخرين، ومن هنا جاء إقراره التكنية، فاستحبها وحث عليها، وقد دلّت

---

(١) شرح الرضي على الكافية، ج٣، ص٢٦٥.

(٢) ونقل ابن الأثر سببًا للكنى الله أعلم بصحته، وهو: «ولقد بلغني أن أصل سبب الكنى في العرب أنّه كان ملك من ملوكهم الأول ولد له ولد توسم فيه أمارة النجابة فشغف به فلما نشأ وترعرع وصلح لأن يؤدب أدب الملوك أحب أن يفرد له موضعا بعيدا من العمارة يكون فيه بعيدا يتخلق بأخلاق مؤدبيه ولا يعاشر من يضيع عليه بعض زمانه، فبنى له في البرية منزلا ونقله إليه ورتب له من يؤدبه بأنواع من الآداب العلمية والملكية وأقام له ما يحتاج إليه من أمر دنياه، ثم أضاف إليه من هو من أقرانه وأضرابه من أولاد بني عمه وأمرائه ليؤنسوه ويتأدبوا بآدابه ويحببوا إليه الأدب بموافقتهم له عليه. وكان الملك في رأس كل سنة يمضي إلى ولده ويستصحب معه من أصحابه من له عند ولده ولد ليبصروا أولادهم، فكانوا إذا وصلوا إليهم سأل ابن الملك عن أولئك الذين جاؤوا مع أبيه ليعرفهم فيقال له: هذا أبو فلان وهذا أبو فلان، يعنون آباء الصبيان الذين عنده فكان يعرفهم بإضافتهم إلى أبنائهم، فمن هنالك ظهرت الكنى في العرب»، سبل الهدى والرشاد، ج١، ص٥٣٦.

(٣) شرح ابن عقيل، ج١، ص١١٩.

الأخبار المختلفة على استحباب التكنية، ففي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ: «مِنَ السُّنَّةِ والْبِرِّ أَنْ يُكَنَّى الرَّجُلُ بِاسْمِ أَبِيه»(١)، إلى غير ذلك من الأخبار، وقد جرت سيرة المسلمين ـ ولا سيما العرب ـ على ذلك في زماننا هذا وما سبقه، وصولًا إلى زمن صاحب الشريعة.

والمقصود بتكنية الرجل باسم أبيه كما تضمن الخبر أنّه إذا كان اسم أبيه محمدًا مثلًا فليتكنى هو بأبي محمد، وربما أرشد الخبر أيضًا إلى استحباب تسمية ولده محمدًا على اسم ابيه، فإن في ذلك توقيرًا للأب(٢)، وفي الوسائل جاء: «يكنى الرجل باسم ابنه»(٣)، وأشار إلى هذه النسخة في الوافي(٤)، والبحار(٥)، والمعنى بناءً على هذه النسخة واضح.

وفي خبر آخر روي عن مَعْمَرِ بْنِ خُثَيْمٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «مَا

(١) الكافي، ج٢، ص١٦٢.

(٢) قال في البحار: «يحتمل وجوها:

الأول: أن يكون المعنى من السنة النبوية أو الطريقة الحسنة والبر بالوالدين أن يكني الرجل ولده باسم أبيه، كما إذا كان اسم أبيه محمدا يكنى ولده أبا محمد، أو يكون المراد بالتكنية أعم من التسمية.

الثاني: أن يقرأ على بناء المفعول أي من السنة والبر بالناس أن يكني المتكلم الرجل باسم أبيه بأن يقول له ابن فلان وذلك لأنّه تعظيم وتكريم للوالد بنسبة ولده إليه وإشارة لذكره بين الناس، وتذكير له في قلوب المؤمنين، وربما يدعو له من سمع اسمه. وفي بعض النسخ «ابنه» بالنون أي يقال له أبو فلان آتيا باسم ابنه دون نفسه لأن ذكر الاسم خلاف التعظيم، ولا سيما حال حضور المسمى، وعلى النسختين على هذا الوجه لا يكون الحديث مناسبا للباب لأنّه ليس في بر الوالدين، بل في بر المؤمن مطلقا إلّا أن يقال إنما ذكر هنا لشموله للوالد أيضًا إذا خاطبه الولد.

الثالث: أن يقرأ يكني بصيغة المعلوم أي يكني عن نفسه باسم أبيه فهو من بره بأبيه على الوجوه المتقدمة، كما كان أمير المؤمنين يعبر عن نفسه بذلك كثيرا كقوله عليه السلام «والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمه»، بحار الأنوار، ج٧١، ص٥٧، وذكر نحوه في مرآة العقول، ج٨، ص٤٢٨.

(٣) وسائل الشيعة، ج٢١، ص٣٩٨، الحديث ٢ من الباب ٢٧، من أبواب أحكام الأولاد.

(٤) الوافي، ج٥، ص٥٠١.

(٥) بحار الأنوار، ج٧١، ص٥٧.

تُكَنَّى؟ قَالَ: قُلْتُ: مَا اكْتَنَيْتُ بَعْدُ ومَا لِي مِنْ وَلَدٍ ولَا امْرَأَةٍ ولَا جَارِيَةٍ! قَالَ: فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: حَدِيثٌ بَلَغَنَا عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام. قَالَ: ومَا هُوَ؟ قُلْتُ: بَلَغَنَا عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّه قَالَ: مَنِ اكْتَنَى ولَيْسَ لَه أَهْلٌ فَهُوَ أَبُو جَعْرٍ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام شَوْه! لَيْسَ هَذَا مِنْ حَدِيثِ عَلِيٍّ عليه السلام، إِنَّا لَنُكَنِّي أَوْلَادَنَا فِي صِغَرِهِمْ مَخَافَةَ النَّبَزِ أَنْ يَلْحَقَ بِهِمْ»[١].

وهذا الخبر يحثّ على تكنية الطفل، وهو واضح وصريح، في أنّ علة التكنية هي الحؤول دون أن يُنبز الطفل ببعض الألقاب القبيحة في صغره وتلازمه في كبره، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَـٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَـٰنِ ۚ﴾ [الحجرات: ١١]. وليس الهدف من تكنية الطفل محاولة إضفاء شخصيّة الرجل عليه، كما أوضحنا في مجال آخر[٢]، فإنّ هذا الأمر الذي يمارسه بعض الآباء أو الأمهات مع أولادهم ذكورًا وإناثًا، فيقال للصبي الصغير: «أنتَ رجل البيت» ويقال للبنت: «أنتِ سيدة البيت» يمثّل خطأً من الناحية التربوية وله سلبيات كثيرة؛ لأنّ فيه قفزًا على مرحلة الطفولة ومتطلّباتها وتحميلًا للطفل ما يفوق طاقته، ما يحول دون أن يعيش مرح هذه المرحلة من عمره ولهوها، وقد يجعله ذلك يتمرّد على أبويه ومَنْ هو أكبر سنًّا منه، ويتعامل مع إخوته الأصغر سِنًا من موقع السلطة وإصدار الأوامر!

وقد تضمنت بعض الأخبار النهي عن بعض الكنى، فعَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم نَهَى عَنْ أَرْبَعِ كُنًى: عَنْ أَبِي عِيسَى، وعَنْ أَبِي الْحَكَمِ، وعَنْ أَبِي مَالِكٍ، وعَنْ أَبِي الْقَاسِمِ إِذَا كَانَ الِاسْمُ مُحَمَّدًا»[٣].

ولعلّ الوجه في النهي عن هذه الكنى أنّ النهي عن أبي عيسى هو

(١) الكافي، ج٦، ص٢٠، وتهذيب الأحكام، ج٧، ص٤٣٨. وهو ضعيف السند. و«الجعر: ما يبس من الثفل في الدبر، أو خرج يابسا»، النهاية لابن الأثير، ج١، ص٢٧٥.
(٢) راجع كتاب حقوق الطفل في الإسلام، ص١٤١.
(٣) الكافي، ج٦، ص٢١.

«مراعاة الأصل، فإنّ عيسى لم يكن له أب، والحكم ومالك من أسمائه تعالى، فنهى عن هذه الكنى رعاية للأصل»[١]. وأما النهي عن أبي القاسم مع كون الاسم محمدًا فهو المعروف بين فقهاء الفريقين، ولعله احترامًا لرسول الله ﷺ، وبعضهم كره التكنية بأبي القاسم حتى مع عدم الإلحاق بالاسم الشريف[٢].

والكنية إذا كانت تشعر بالنبز أو عرف كراهة صاحبها، اجتنبت، ويشهد له ما رواه الصدوق عن الحسين بن أحمد البيهقي، عن محمد بن يحيى الصولي، عن محمد بن يحيى بن أبي عباد، عن عمه، عن الرضا عليه السلام، أنّه أنشد ثلاث أبيات من الشعر، ـ وذكرها ـ قال: «وقليلًا ما كان ينشد الشعر، فقلت: لمن هذا؟ قال: لعراقي لكم، قلت: أنشدنيه أبو العتاهية لنفسه؟ فقال: هات اسمه ودع عنك هذا، إنّ الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَـٰبِ﴾ [الحجرات: ١١]، ولعلّ الرجل يكره هذا»[٣].

٣ ـ أقوال الفقهاء في حكم تكنية غير المسلمين

لم أجد لفقهائنا نصًا في حكم تكنية غير المسلم، نعم، توجد رواية تنهى عنه وستأتي، وأمّا فقهاء السنة، فهم مختلفون في تكنيتهم، فمنهم منْ جوّزه على كراهة، ومنهم من منع ذلك مطلقًا، ومنهم منْ خصّ المنع بتكنيتهم بكنى المسلمين، ومنهم من خصّه بصورة كونه للتعظيم لا للتأليف، قال النووي: «وقد اختلف العلماء في ذلك (تكنية الكافر)، واختلفت الرواية عن مالك في جواز تكنية الكافر بالجواز والكراهة، وقال بعضهم: إنّما يجوز من ذلك ما كان على جهة التألّف وإلّا فلا»[٤].

---

(١) مرآة العقول، ج٢١، ص٣٧.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج٢١، ص٣٧.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص١٩١، وعنه وسائل الشيعة، ج٢١، ص٤٠٠، الحديث ١، من الباب ٣٠، من أبواب أحكام الأولاد.

(٤) شرح صحيح مسلم، ج٣، ص٨٤.

وقال الحطاب الرعيني: «وفي الإرشاد: ولا يُكَنُّون ولا تُتبع جنائزهم. قال في الشرح: التكنية تعظيم وإكرام فلذلك لا يكنون، وهل تكنيتهم بفلان الدين كذلك أو لا؟ لم أقف على شيء فيه، والأشبه المنع»(١).

وقال عبد الرحمن بن قدامة: «وأمّا في الكنى، فلا يتكنّوا بكنى المسلمين كأبي القاسم وأبي عبد الله وأبي محمد وأبي بكر وأبي الحسن وشبهها. ولا يمنعون الكنى بالكليّة، فإنّ أحمد قال لطبيب نصراني: يا أبا إسحاق، وقال: أليس النبي ﷺ حين دخل على سعد بن عبادة قال: «ألا ترى ما يقول أبو الحباب؟» وقال لأسقف نجران: «أسلم يا أبا الحارث»، وقال عمر لنصراني: يا أبا حسان أسلم تسلم»(٢).

وقد قسم ابن القيّم الجوزية الكنى والأسماء إلى ثلاثة: «قسم يختص بالمسلمين، وقسم يختص بالكفار، وقسم مشترك»، فمنع من تمكين غير المسلمين من الأول كمحمد، ورأى أنّ المنع من الأسماء الخاصة أولى من المنع من الكنى الخاصة، صيانة للأسماء عن أخابث خلق الله، على حد قوله، وأما القسم المختص بهم كبطرس ويوحنا فمنع من تسمية المسلمين به، لما فيه من المشابهة مع غيرهم، وأما القسم الثالث كيحيى وعيسى وأيوب وسليمان، فلا يمنع منها أهل الذمة ولا المسلمون، وعدم منعهم من أسماء الأنبياء بسبب أنّه «قد كثر اشتراكها بين المسلمين والكفار، بخلاف أسماء الصحابة والنبي ﷺ»(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّ تكنِّيهم بكنى المسلمين لم يعد له واقعية إلّا نادرًا، بل الأمر على العكس، فقد أصبح المسلم يتسمى بأسمائهم، ويتكنى بها ويتفاخر بذلك! وهذا من نزول الزمان بالمسلمين وهوان دينهم في أنفسهم.

---

(١) مواهب الجليل، ج٤، ص٦٠٢.

(٢) الشرح الكبير، ج١٠، ص٦١٥.

(٣) أحكام أهل الذمة، ج٢، ص١٨٧.

٤ ـ ما يوهم المنع

وما يمكن أن يستدل به للمنع من تكنية غير المسلم بعض الوجوه:

الوجه الأول: التكنية إكرام.

أقول: ذكرنا أكثر من مرة أن احترام غير المسلم وتوقيره، لا مانع منه ولا دليل على حرمته، ولا سيما أن فيه تأليفًا له وتحبيبًا له إلى الإسلام. وقد سبق وذكرنا الحديث عنه ﷺ: «إِذَا أَتَاكُمْ كَرِيمُ قَوْمٍ فَأَكْرِمُوه»(١).

الوجه الثاني: الأخبار والآثار الخاصة:

وما عثرنا عليه مما يدل على ذلك هو:

الأول: عبد الله بن جعفر الحميري في (قرب الإسناد) عن السندي بن محمد عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، وإن سلموا عليكم فقولوا: عليكم، ولا تصافحوهم ولا تكنوهم، إلّا أنْ تضطروا إلى ذلك»(٢).

ولكن يلاحظ عليها:

أولًا: أنها ضعيفة السند بأبي البختري، وهو وهب بن وهب، المرمي بالكذب كما ذكر النجاشي بل قيل فيه: إنه أكذب البرية.

ثانيًا: لو صرفنا النظر عن ضعفها سندًا فإنّ ثمة قرينة على أن النهي فيها ليس للحرمة، وهي السياق، فقد اشتمل على النهي عن المصافحة ولم يقل أحد بحرمتها وهكذا فإن السلام على المشهور المختار غير محرم.

الثاني: ما عن عبد الرحمن بن غنم في كتاب عمر لأهل الذمة: «ولا نتكلم بكلامهم ولا نتكنى بكناهم»(٣). وكتاب عمر لهم كتاب مفصل اشتمل

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٥٩.

(٢) قرب الإسناد، ص١٣٣.

(٣) تاريخ مدينة دمشق، ج٢، ص١٧٧. السنن الكبرى، للبيهقي، ج٩، ص٢٠٢.

على شروط عديدة أخذ عليهم الالتزام بها، ومنها عدم التكني بكنى المسلمين، وقد شكّل الكتاب المذكور مستندًا أساسيًا في الفقه السني في الكثير من الفروع المتصلة بالعلاقة مع الآخر، وهذه الشروط رأى بعض فقهائنا أنّه لا مانع من اعتمادها من قبل الإمام في عقد الذمة، قال العلامة الحلي: «وينبغي للإمام أن يشرط عليهم كلّ ما فيه نفع المسلمين ورفعتهم، كما شرطه عمر، فقد روي أنّه كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غَنْم..»[١].

ويلاحظ على ذلك أنّ هذا الكتاب ذو إسناد ضعيف[٢]، ولو صحّ فهو ليس حجة شرعًا بحيث يجب اتباعه، فما تضمنه هي شروط رأى الخليفة الثاني مصلحة في أخذها عليهم، واتباعه ليس ملزمًا شرعًا ولا ملزمًا لسائر حكام المسلمين، إذ قد لا يرى الحاكم المصلحة عينها في زمان آخر. على أنّ الكتاب المذكور لا ينهى عن أصل التكنية وإنما عن تكنيتهم بكنى المسلمين، ولعله هو المستند للقول باختصاص المنع بخصوص كنى المسلمين.

٥ ـ ما يدلّ على الجواز

اتضح مما سلف أنّه لم ينهض دليل على المنع من تكنية الآخر غير المسلم، وهذا القدر كاف للقول بعدم الحرمة ولا الكراهة، لكن مع ذلك فإنّه يمكننا إقامة الدليل على الجواز من الكتاب والسنة.

---

(١) منتهى المطلب، ج٢، ص٩٦٨ (طبعة حجرية).

(٢) وذلك وفق موازين الجرح والتعديل عند السنة، بسبب اشتمال الطريق على يحيى بن عقبة، كما نص السبكي على ذلك، في فتاواه، ج٢، ص٣٩٨، ونقل كلمات الرجاليين المضعفة له، وقال الألباني: «قلت: وإسناده ضعيف جدا، من أجل يحيى بن عقبة، فقد قال ابن معين: ليس بشيء. وفي رواية: كذاب خبيث عدو الله. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث»، إرواء الغليل، ج٥، ص١٠٤.

أ ـ القرآن الكريم

يمكن أن يستدل بعدة آيات قرآنية للقول بجواز تكنية غير المسلمين:

الآية الأولى: قوله تعالى مخاطبًا موسى وهارون: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٣-٤٤]، فإن الكنية هي من القول اللين، ويشهد به ما جاء في الخبر الذي رواه الصدوق قال: حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري رضي الله عنه، عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان قال: حدثنا الفضل بن شاذان، عن محمد ابن أبي عمير قال: قلت لموسى بن جعفر عليه السلام: «أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ لموسى وهارون: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٣-٤٤]؟ فقال: أما قوله: فقولا له قولا لينًا، أي كنياه، وقولا له: يا أبا مصعب..»[(١)]. وروى ذلك في خبر آخر عن أبي عبد الله عليه السلام[(٢)]. وتبنى ذلك آخرون، كسفيان الثوري والسدي وعكرمة، حيث روي عنهم أن القول اللين هنا هو التكنية[(٣)].

وهذا الخبر ـ لو صح ـ فهو من التفسير بالمصداق، وليس خبرًا بيانيًا. على أنّه لولا إطلاق الآية لكان الاستدلال هنا استدلالًا بالسنّة لا بالكتاب لأنّ تفسير القول اللين بالتكنية ليس ظاهرًا من الآية نفسها، وإنما من الخبر المفسر لها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البقرة: ٨٣]، والكنية هي من القول الحسن. وفي خبر جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «فِي

---

(١) علل الشرائع، ج١، ص٦٧.

(٢) معاني الأخبار، ص٣٨٦.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٦، ص٢١٢، أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني، ص١٥٥، والمستطرف، ج٢، ص٤٦٩، التبيان للطوسي، ج٧، ص١٧٥، ومجمع البيان، ج٧، ص٢٣.

قَوْلِ الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] قَالَ قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ»[١].

الآية الثالثة: تكنية الله تعالى لأبي لهب، في قوله عزّ وجلّ: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]، وقد استدل بها البعض لجواز تكنية غير المسلم[٢]، ويشهد به ما في كتاب الاستدراك: قال: نادى المتوكل يومًا كاتبًا نصرانيًا أبا نوح، فأنكروا كنى الكتابيين، فاستفتى، فاختلف عليه، فبعث إلى أبي الحسن (الإمام الهادي) فوقّع عليه السلام: «بسم الله الرحمن الرحيم تبت يدا أبي لهب، فعلم المتوكل أنّه يحل ذلك لأن الله قد كنى الكافر»[٣].

بيد أنّ الخبر ضعيف السند، وكتاب الاستدراك المنسوب إلى الشهيد الأول، هو محل كلام، يقول العلامة المجلسي: «ومؤلفات الشهيد مشهورة كمؤلفها العلامة إلّا كتاب الاستدراك، فإني لم أظفر بأصل الكتاب، ووجدت أخبارًا مأخوذة منه بخط الشيخ الفاضل محمد بن علي الجبعي، وذكر أنّه نقلها من خط الشهيد رفع الله درجته»[٤]، وقد ذهب العلامة الأفندي إلى أنّ الكتاب لغيره[٥]، وجزم بذلك المحدث النوري[٦] حيث استقرب أنّه لبعض أصحابنا القدامى، مستغربًا ذلك من المجلسي في عدّه للشهيد، فإنّ الشهيد نفسه ينقل عن كتاب الاستدراك في بعض المجاميع التي عدت من تأليفاته، فكيف يكون له؟! فالكتاب لبعض قدماء الأصحاب، كما وجد بخط الشهيد نفسه على ذلك المجموع[٧].

---

(١) الكافي، ج٢، ص١٦٥، ورواه الصدوق في الأمالي، ص٣٢٦. والخبر ضعيف السند، بالمفضل بن صالح. ورواه العياشي بسنده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام.

(٢) شرح صحيح مسلم، ج٣، ص٨٤.

(٣) بحار الأنوار، ج٧٢، ص٣٩١.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩.

(٥) تعليقة أمل الآمل، ص٧٩.

(٦) خاتمة المستدرك، ج٢، ص٣١١.

(٧) وخط الشهيد هكذا: «كتاب الاستدراك لبعض قدماء الأصحاب ولم يظهر لي إلى الآن=

وأما دلالة الآية فقد اعترض عليها، قال ابن العربي معترضًا على الاستدلال بالآية: «وهذا باطل، إنما كناه الله تعالى عند العلماء بمعانٍ أربعة:

الأول: أنّه لما كان اسمه عبد العُزَّى فلم يضف الله العبودية إلى صنم في كتابه الكريم.

الثاني: أنّه كان تكنيته أشهر منه باسمه فصرح به.

الثالث: أنّ الاسم أشرف من الكُنية فحطَّه الله عن الأشرف إلى الأنقص، إذ لم يكن بدّ من الإخبار عنه ولذلك دعا الله أنبياءه بأسمائهم ولم يكنّ عن أحد منهم ويدلُّك على شرف الاسم على الكنية أنَّ الله يُسمى ولا يُكنى، وإن كان ذلك لظهوره وبيانه واستحالة نسبة الكنية إليه لتقدسه عنها.

الرابع: أن الله تعالى أراد أن يحقِّق نسبه بأن يدخله النار فيكون أبًا لها تحقيقًا للنسب وإمضاء للفأل والطِّيرة التي اختار لنفسه لذلك.

وقد قيل: إن أهله إنما كانوا سمَّوه أبا لهب لتلهُّب وجهه وحُسنه فصرفهم الله عن أن يقولوا أبو نور وأبو الضياء الذي هو مشترك بين المحبوب والمكروه، وأجرى على ألسنتهم أن يضيفوه إلى اللَّهب الذي هو مخصوص بالمكروه المذموم، وهو النار ثم تحقق ذلك فيه بأن جعلها مقرَّه»(١).

وقد ذكر النووي الاعتراضين الأولين، وأضاف إليهما اعتراضين آخرين، قال: «أمّا تكنية الله تعالى لأبي لهب فليست من هذا ولا حجة فيه إذْ كان اسمه عبد العزى، وهذه تسمية باطلة فلهذا كنى عنه. وقيل: لأنّه إنما

=اسمه ولا شيء من حاله نعم يروي عن الشيخ ابن قولويه فهو من معاصري المفيد»، الذريعة، ج٢، ص٢٢.

(١) أحكام القرآن، ج٤، ص٤٦٦.

كان يعرف بها. وقيل: أن أبا لهب لقب وليس بكنية وكنيته أبو عتبة، وقيل جاء ذكر أبي لهب لمجانسة الكلام، والله أعلم»[١].

وما ذكره من مناقشات لا تثبت أمام النقد، وتوضيحه:

أما الأول، فلأنّ عدم تسميته باسمه لا يقتضي نفي كون أبي لهب كنية له، ولا سيما مع اشتهارها بها.

وأما الثاني، وهو شهرته بهذه الكنية، فهو لا يصلح ردًا، لأنّ مفاده أنّه يجوز تكنيته بالكنية المشهورة، والحال أنّهم يمنعون من التكنية مطلقًا ولا يفصلون، كما هو الحال في أخيه أبي طالب.

وأما الثالث، فهو مرفوض، لأن التكنية أكثر تشريفًا واحترامًا، واستدلاله على شرافة الاسم بأن الله لا يكنى، مردود بأنّ التكنية تبتدئ بأب، والله تعالى ليس أبًا لأحد من الناس ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص:٣]، فاقتضى اجتنابها، تنزيهًا له جل وعلا، على أن الأمر لا يدور بين الاسم والتكنية، إذ كان بالإمكان الإشارة إليه بلقب ما كما أشير إلى امرأته بحمالة الحطب.

وأمّا استدلاله على شرافة الاسم بأن الله تعالى قد خاطب به أنبياءه ﻹ، فيلاحظ عليه أن استخدامه تعالى للاسم لا يدل ـ في حد ذاته ـ على شرافة الاسم وأرجحيته على التكنية، ونحن لا ندّعي وضاعة الاسم ليجب تنزيهه تعالى عن استخدامه. وإنما الأمر دائر بين المناسب والأنسب، وقد اختار تعالى المناسب وهو المناداة بالأسماء، ولعلّ النكتة في ذلك أن التكنية تلائم البشر في مخاطبتهم لبعضهم البعض، حيث يغلب الخطاب بالكنية في الموارد التي تزول فيها الحواجز بين الطرفين، فأراد سبحانه أن يُخاطب عباده مع حفظ موقع الألوهية الفاصلة بينه وبينهم.

(١) شرح صحيح مسلم، ج٣، ص٨٤.

وأما الرابع، فهو مجرد ظن لا يغني عن الحق شيئًا.

وأما ما ذكره النووي من أنّ أبا لهب لقب لا كنية فهو خلاف المعروف بينهم، وأما أن استخدام اللقب هو مما اقتضته المجانسة، فإنْ أراد به المجانسة اللغوية أي التسجيع فهو مرفوض، فإنّ التسجيع لا يبرر فعل ما كان قبيحًا، وإنْ أراد ـ كما يبدو ـ المجانسة في معنى الكلام، على اعتبار أّن الآية تحكم عليه وعلى امرأته بعذاب النار، فناسب ذلك مع استخدام لقبِ أبي لهب، فهذا ما لا يبرر الحرام أيضًا. نعم بالإمكان القول: إنّ استخدام اللقب إنما يحرم إذا كان فيه إيحاء بالتكريم، وأما إذا كان لا يوحي بذلك ولا أريد منه ذلك فلا يحرم، وبهذا استخدم في الآية الكريمة.

ب ـ ما جاء في السنة

والاستدلال بالسنة، على جواز تكنية غير المسلمين، إنما هو بالسنة الفعلية، أعني أنّه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قد كنى بعض المشركين، وإليك بعض الأخبار في ذلك:

الخبر الأول: ما روي عن قتادة قال: قال رسول الله ﷺ لأسقف نجران: «يا أبا الحارث! أسلم، فقال: إني مسلم، قال: يا أبا الحارث! أسلم، قال: قد أسلمت قبلك، قال نبي الله ﷺ: كذبت، منعك من الإسلام ثلاثة: ادعاؤك لله ولدًا، وأكلك الخنزير، وشربك الخمر»(١). فقد نادى ﷺ الراهب بالكنية، مرتين حتى مع رفضه الإسلام.

الخبر الثاني: ما روي أنّه قاله ﷺ عقيب ما جرى بينه وبين عبد الله بن أبيّ بن أبي سلول قبل إسلامه، حيث أساء للنبي في الكلام، فانصرف ﷺ، فسار حتى دخل على سعد بن عبادة، فقال له: «يا سعد ألم تسمع ما قال

---

(١) المصنف لابن أبي شيبة، ج٨، ص٥٦٥.

أبو حباب، يريد عبد الله بن أبي قال كذا وكذا، قال سعد بن عبادة: يا رسول الله اعف عنه واصفح عنه..»[(١)].

الخبر الثالث: أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهري أن رسول الله ﷺ كنى صفوان بن أمية، وهو يومئذ مشرك، جاءه على فرس، فقال له النبي ﷺ: «انزل أبا وهب»[(٢)].

الخبر الرابع: ما روي أنّه لما وقف النبي ﷺ على قتلى بدر وهم في القليب ناداهم: «يا أبا جهل بن هشام يا أمية ابن خلف يا عتبة بن ربيعة يا شيبة بن ربيعة أليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقًا فإني قد وجدت ما وعدني ربي حقًا»[(٣)].

الخامس: وفي خبر إجارة المطعم للنبي ﷺ ليدخل المسجد ويبلغ رسالته، قال النبي ﷺ يومها لأبي جهل: «وأما أنت يا أبا جهل بن هشام، فوالله لا يأتي عليك غير كبير من الدهر حتى تضحك قليلًا وتبكي كثيرًا»[(٤)].

الخبر السادس: وهكذا فقد كان النبي ﷺ وصحابته ينادون أبا سفيان بهذه الكنية، مع أن اسمه صخر بن حرب، واسمه أقرب إلى الغلظة من كنيته، وقد سجلت ذلك الأخبار، وفي غزوة الفتح لما جاء العباس بأبي سفيان إلى النبي ﷺ، قال له ﷺ: «ويحك يا أبا سفيان ألم يأن لك أن تشهد أن لا إله الا الله..»[(٥)].

إلى غير ذلك من الشواهد التي يعثر عليها الباحث بالتتبع، والتي يحصل من مجموعها الاطمئنان بأنه ﷺ كان يكني بعض غير المسلمين.

---

(١) صحيح البخاري، ج٥، ص١٧٣.

(٢) المصنف لعبد الرزاق، ج٦، ص١٢٢.

(٣) صحيح مسلم، ج٨، ص١٦٣، وسنن النسائي، ج٤، ص١١٠.

(٤) تاريخ الطبري، ج٢، ص٨٢.

(٥) مجمع الزوائد، ج٦، ص١٦٦، والمجم الكبير للطبراني، ج٨، ص١١.

٦ ـ التسمي بأسماء غير المسلمين

قال الشيخ السلفي صالح الفوزان في بيان مظاهر الموالاة المحرمة: «التسمي بأسمائهم، بحيث يسمي بعض المسلمين أبناءهم وبناتهم بأسماء أجنبية، ويتركون أسماء آبائهم وأمهاتهم وأجدادهم وجداتهم والأسماء المعروفة في مجتمعهم»[(١)].

والمقصود هو التسمي بأسمائهم الخاصة بهم، ولا يدخل في محل الكلام الأسماء المشتركة، وهي كثيرة، ومع ذلك فإنّ التسمي بأسمائهم ليس محرمًا، ولا دليل على حرمته بخصوصه، ولا يوجد دليل عام على منعه، وأما إدراجه تحت عنوان الموالاة المحرمة، فهو مرفوض، إذ صرف التسمية بأسماء الغير لا يعبر عن الموالاة في شيء، فقد يعجب المسلم بالاسم، فيسمي ابنه به. ولو كان ذلك من الموالاة فلا دليل على أن مطلق الموالاة محرمة، كما سنوضح ذلك في محله في بحث القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر غير المسلم، وعليه، فلا مانع من التسمي بأسماء الآخرين، ولا سيما إذا كان من الأسماء الحسنة التي ندب النبي ﷺ إلى التسمي بها[(٢)]، وكذا لو كان من أسماء الأنبياء عليهم السلام السابقين التي يتسمى بها غير المسلمين، كإلياس أو غيره، وقد ورد عن رسول الله ﷺ: «سمُّوا بأسماء الأنبياء»[(٣)].

ولكننا ـ ومع تأكيدنا على أنّه لا محذور شرعيًا في التسمي بأسماء الآخرين ـ ننبه إلى أمر جدير بأن يلتفت إليه المسلمون، وهو أنّ الرغبة في

---

(١) محاضرات في العقيدة والدعوة، ص٢٢٧.

(٢) روي عن رسول الله ﷺ: «من حقّ الولد على والده أن يحسن اسمه»، مجمع الزوائد للهيثمي، ج٨، ص٤٧، وتاريخ مدينة دمشق، ج٢٣، ص١١١، وهو مروي في مصادرنا، راجع: روضة الواعظين ص٣٦٨، وفي وصيته لعلي عليه السلام: «يا علي: حق الولد على والده أن يحسن اسمه وأدبه» من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٣٧٢.

(٣) كنز العمال، ج١٦، ص٥٩٠.

تنويع الأسماء والتسمي بأسماء الآخرين، ينبغي أن لا تنطلق من عقدة نقص، كما هو الحال لدى البعض ممّن يخجلون بأسمائهم الإسلامية والعربية، أو الذين يستوردون الأسماء من خارج حضارتهم وبيئتهم الثقافية، وما أكثر الأسماء الغربية والأجنبية التي غزتنا وحلَّت محلّ الأسماء الإسلامية والوطنية والقومية، مع أنّها في الغالب لا تحمل مضامين ذات مغزى سواء على الصعيد العلمي أو الروحي أو الفكري وحتى الجمالي بقدر ما تعكس انبهارًا بالآخر وخجلًا من الذات، وقد أوضحنا ذلك في كتاب «حقوق الطفل في الإسلام» فراجع.

ثانيًا: الخطاب التكريمي/المدح

يستفاد من كلام بعض علماء السلفية حرمة مدح الكافر، قال الشيخ المعاصر صالح الفوزان وهو يعدد مظاهر موالاة الكفار المحرمة: «مدحهم والإشادة بما عليه من المدنية والحضارة، والإعجاب بأخلاقهم، ومهاراتهم، دون نظر إلى عقائدهم الباطلة ودينهم الفاسد، قال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾[طه ـ ١٣١]»(١).

وقد تضمّن كلامه تحريم أمرين، وهما: مدح الكافر، والإعجاب بأخلاقه. ونحن نتحدث بداية عن حكم مدح الكافر، ثم نعاود الحديث عن حكم الإعجاب بما لديه.

وغير بعيد عن مدح غير المسلم، تفضيله على المسلم، وهو ما لم يكتف بعض الفقهاء بتحريمه بل حكم بكفر من فضّل اليهود على المسلمين، ولو كان التفضيل ناظرًا إلى جهة محددة تقتضي التفضيل، قال النووي (٦٧٦

---

(١) محاضرات في العقيدة والدعوة، ص٢٢٧، وقد سمعت للشيخ المذكور أكثر من تسجيل منشور على الشبكة الإلكترونية، سئل فيه عن حكم الإعجاب بالكفار فحكم بالحرمة مستدلًا بالآية المذكورة أعلاه.

هـ): «ولو قال معلم الصبيان: اليهود خير من المسلمين، لأنهم يعطون معلمي صبيانهم كفر»[١].

ويدخل في هذا الباب ما ذهب إليه جمع من فقهاء الإمامية[٢] من حرمة مدح من لا يستحق المدح.

أقول: لنا ثلاث وقفات مع الكلمات المذكورة:

الوقفة الأولى: مع دليل حرمة المدح

إنّ الرأي المذكور، أعني حرمة مدح الكافر، ضعيف ولا دليل عليه، لأنّه لو كان يمدح الكافر بما يتلازم أو يتضمن مدح عقائده الباطلة أو يشجع عليها أو يسعى في ترويجها فلا خلاف عندها في التحريم، وإنّما الكلام فيما إذا انفك المدح عن ذلك كما هو مفروض كلامه، وكثيرًا ما ينفك مدح الشخص عن امتداح دينه أو الترويج لعقائده، وعندها نتساءل: ما الوجه في تحريم مدح الآخرين بما هم عليه من خصال جيدة في أخلاقهم أو في نمط حياتهم، أو بما هم عليه من المدنية والتطور؟

إنّ مدح الغير بذكر محاسنه هو كلمة حق وإنصاف، فيكون أمرًا حسنًا جائزًا ولا دليل على حرمته، ولا سيما إذا كان بهدف تشجيع المسلمين على فعل ذلك، وقد امتدح النبي ﷺ بعض أفعال الجاهلية، لأنها أفعال خير، كامتداحه لحلف الفضول[٣]، ولا يخفى أنّ التفكيك بين امتداح صفة جيدة في الكافر وكراهية ما عليه من الكفر أمر ميسور للغاية، ويمكن إلزام هذا المستدل وغيره ممن يرى جواز الاستشهاد بقول الصحابة، بأنّ عمرو بن العاص امتدح الروم فقال: «إن فيهم لخصالًا أربعًا: إنّهم لأحلم الناس عند

---

(١) روضة الطالبين، للنووي، ج٧، ص٢٨٨، والكبائر للذهبي، ص٢٣٢.

(٢) راجع: المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري، ج٢، ص٥١.

(٣) السيرة النبوية لابن هشام، ج١، ص٨٧، والسنن الكبرى للبيهقي، ج٦، ص٣٦٧، وتاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١٧.

فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك»[١].

الوقفة الثانية: تفضيل الكافر على المسلم

وأما بالنسبة إلى تفضيل الكافر على المسلم، فهو عنوان آخر غير عنوان المدح، ولا يستفاد حكم أحدهما من الآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ تكفير من فضّل اليهودي على المسلم من خلال التعبير المذكور لا وجه له إطلاقًا، لأن صاحب الكلام المذكور ـ كما هو ظاهر التعليل ـ لا يريد تفضيله لدينه، بل يريد تفضيله لسلوكه، أي هو أفضل من المسلم من زاوية إعطائه المعلم حقه، وهذا التعبير لا ضير فيه فضلًا عن أن يستوجب الكفر، ولذا قال الفقيه أبو بكر الحصني (٨٢٩ هـ) تعليقًا واعتراضًا على العبارة المذكورة: «وفي التكفير بذلك نظر ظاهر، إذ إخراج مسلم من دينه بلفظة لها محمل، [غير][٢] صحيح، لا سيما عند القرينة الدالة على أنّ المراد أنّ معاملة هذا أجود من معاملة هذا، لا سيما إذا صرح بأن هذا مراده»[٣].

الوقفة الثالثة: مدح من لا يستحق المدح

أما ما ذهب إليه بعض فقهائنا[٤] من تحريم مدح من لا يستحق المدح، فهذا لا يصلح للاستدلال فيما نحن فيه، وذلك:

أولًا: إنّ بين عنوان من لا يستحق المدح وعنوان الكافر عمومًا من وجه، فمن لا يستحق المدح قد يكون مسلمًا، والكافر قد يكون مستحقًا للمدح، ودعوى أنّ كل كافر لا يستحق المدح هي مصادرة، تمامًا كدعوى أن كل مسلم يستحق المدح.

---

(١) صحيح مسلم، ج٨، ص١٧٦.

(٢) هذه الإضافة من المحقق وهي في محلها.

(٣) كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ص٦٣٨.

(٤) راجع: المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري، ج٢، ص٥١.

ثانيًا: لم ينهض دليل على حرمة مدح من لا يستحق المدح، وما استدل به على الحرمة أجنبي عن ذلك، كما حقق في محله(١).

أجل، إننا نسلم بالحرمة في حال انطباق عنوان آخر محرم على مدح من لا يستحق المدح، كما لو كان المدح إخبارًا بما ليس فيه، فيكون كذبًا محرمًا، أو كان فيه ترويجٌ للكفر وتشجيع عليه. لكن من المعلوم أنّ مدح غير المسلم لا يتلازم مع ترويج دينه أو التشجيع على الكفر.

هذا كله في مدح الكافر، وأما الإعجاب به، فالأمر فيه أكثر وضوحًا، فإن كان المدح ليس محرمًا فالأولى أن يكون صرف الإعجاب به غير محرم، ولا سيما أنّ الإعجاب قد يكون غير إرادي فلا وجه لتحريمه، أما الاستدلال على حرمته بالآية المذكورة في كلامه، فهو غير تام، لأنّ الآية المذكورة، وكذا الآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٥٥]، ونحوها قوله تعالى في السورة نفسها: ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٨٥]، فلا دلالة لها على حرمة الإعجاب في نفسه، بل الظاهر أنها بصدد إرشاده وحثه ﷺ وإرشاد المؤمنين من خلاله ﷺ إلى أمرين:

الأول: عدم التعلق بالدنيا وزخارفها تعلقًا يشغل الإنسان عن الله تعالى وعن إصلاح ذاته، فأموال الكافرين والمنافقين ستكون وبالًا عليهم، كما يشهد به ما جاء في خبر زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ عَمْرِو بْنِ هِلَالٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِيَّاكَ أَنْ تُطْمِحَ بَصَرَكَ إِلَى مَنْ فَوْقَكَ فَكَفَى بِمَا قَالَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لِنَبِيِّه ﷺ: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْۚ﴾ [التوبة: ٨٥] وقَالَ: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾

(١) وقد ناقش الفقهاء تلك الأدلة، راجع على سبيل المثال: مصباح الفقاهة، ج١، ص٦٥٢.

[طه ـ ١٣١] فَإِنْ دَخَلَكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ فَاذْكُرْ عَيْشَ رَسُولِ اللَّه ﷺ فَإِنَّمَا كَانَ قُوتُه الشَّعِيرَ وحَلْوَاه التَّمْرَ ووَقُودُه السَّعَفَ إِذَا وَجَدَه»(١).

الثاني: عدم الانبهار بما لدى المنافقين والكافرين، فالإسلام يريد للمسلم أن يكون ذا شخصية واثقة بذاتها وقدراتها وهويتها وأن لا يعيش حالة انبهار أو عقدة نقص بالآخرين، وهذا لا يكون بالأمنيات بل بالعمل الجاد في سبيل امتلاك أسباب القوة التي تجعله فاعلًا ومؤثرًا بدل أن يكون منفعلًا ومقلدًا ومحاكيًا للآخرين.

ثالثًا: الخطاب التحقيري/السب

ما هو حكم سب غير المسلم أكان من أهل الكتاب أو من المشركين والملحدين؟

إنّ الاختلافات بين أصحاب المذاهب والأديان المختلفة عندما لا يتم إدارتها وفق منطق الحوار والجدال بالتي هي أحسن، قد تجرّ إلى الشحناء والبغضاء وقد تدفع بعض الناس من هنا أو هناك إلى اعتماد أسلوب الشتيمة للآخرين، وربما دفعتهم إلى سبّ آلهة الآخرين، ومن هنا صدر النهي عن ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ونحن قد حققنا هذا الأمر في كتاب فقه العلاقة مع الآخر غير المسلم، وذكرنا ما يمكن أن يستدل به لحرمة سب الإنسان بصرف النظر عن هويته الدينية، وكذلك فقد ذكرنا أدلة القول بجواز السب، وناقشناها. ولصلة الموضوع ببحثنا هذا سوف ننقل هنا أدلة القول بحرمة السب فحسب، ومن أراد التفصيل أكثر فيمكنه مراجعة ذلك الكتاب.

---

(١) الكافي، ج٢،ص ١٣٧.، وراجع الكافي، ج٨، ص١٦٨، وأورده الكافي في باب القناعة.

ولا يخفى أنّ السّب تارة يكون قذفًا للمسبوب ورميًا له أو لأمّه أو أبيه أو غيرهما بارتكاب الفاحشة، وأخرى يكون بغير قذف، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: السب قذفًا

إذا كان السب قذفًا، فهو محرّم للمسلم ولغيره، والإسلام اعترف بأنكحة وزواج غير المسلمين، باعتبار «أنّ لكل قوم نكاحًا يعتصمون به عن الزنا»، ويدلّ على حرمة قذفهم العديد من الروايات، بصرف النظر عمّا إذا استوجب ذلك حدًا أو تعزيرًا:

١ ـ خبر عمرو بن نعمان الجعفي قال: «كان لأبي عبد الله عليه السلام صديق لا يكاد يفارقه إذا ذهب مكانًا، فبينما هو يمشي معه في الحذائين ومعه غلام له سندي يمشي خلفهما، إذ التفت الرجل يريد غلامه ثلاث مرات فلم يره فلما نظر في الرابعة، قال: يا ابن الفاعلة أين كنت؟ قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام يده فصك بها جبهة نفسه ثم قال: **سبحان الله تقذف أمه، قد كنت أرى لك ورعًا فإذا ليس لك ورع!** فقال: جعلت فداك إنّ أمه سندية مشركة، فقال: «**أما علمت أنّ لكل أمة نكاحًا، تنح عني**»، قال: فما رأيته يمشي معه حتى فرّق الموت بينهما»، وفي رواية «**إنّ لكل أمة نكاحًا يحتجزون به عن الزنا**»[(١)].

٢ ـ صحيحة أَبِي الْحَسَنِ الْحَذَّاءِ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَسَأَلَنِي رَجُلٌ: مَا فَعَلَ غَرِيمُكَ؟ قُلْتُ: ذَاكَ ابْنُ الْفَاعِلَةِ، فَنَظَرَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام نَظَرًا شَدِيدًا! قَالَ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّه مَجُوسِيٌّ أُمُّه أُخْتُه، فَقَالَ: أولَيْسَ ذَلِكَ فِي دِينِهِمْ نِكَاحًا»[(٢)]. ونظره عليه السلام الشديد إليه إنما هو ـ

---

(١) الكافي، ج٢، ص٢٢٤، وقد أورده الحرّ العاملي في الوسائل، ج١٦، ص٣٦، باب ٣٦ باب تحريم القذف حتى للمشرك مع عدم الاطلاع.

(٢) الكافي، ج٧، ص٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج١٠، ص٧٥، وعلل الشرائع، ج٢، ص٥٤٠.

بحسب الظاهر ـ لتلفظه بما هو محرم، فهو نوع من إنكار المنكر بسبب جرأته على رمي أم ذاك الرجل بالزنا، وأما لو كان مكروهًا فلا يستوجب مثل هذا النظر.

٣ ـ صحيحة عَبْدِ الله بْنِ سِنَانٍ قَالَ: «قَذَفَ رَجُلٌ رَجُلًا مَجُوسِيًّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقَالَ: مَه. فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّه يَنْكِحُ أُمَّه أَوْ أُخْتَه! فَقَالَ: ذَلِكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ»(١).

٤ ـ خبر إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ (الفضيل) قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الافْتِرَاءِ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ وأَهْلِ الْكِتَابِ هَلْ يُجْلَدُ الْمُسْلِمُ الْحَدَّ فِي الافْتِرَاءِ عَلَيْهِمْ؟ قَالَ: لَا ولَكِنْ يُعَزَّرُ»(٢).

٥ ـ صحيح عَبْدِ الله بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «أَنَّه نَهَى عَنْ قَذْفِ مَنْ لَيْسَ عَلَى الإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يَطَّلِعَ عَلَى ذَلِكَ مِنْهُمْ وقَالَ: أَيْسَرُ مَا يَكُونُ أَنْ يَكُونَ قَدْ كَذَبَ»(٣).

٦ ـ صحيح الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَنَّه نَهَى عَنْ قَذْفِ مَنْ كَانَ عَلَى غَيْرِ الإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدِ اطَّلَعْتَ عَلَى ذَلِكَ مِنْه»(٤).

ولكنّ هذين الخبرين يدلان على الجواز في صورة العلم بصدور الزنا من غير المسلم، ومن الطبيعي أن المقصود بالنكاح هو النكاح بحسب دينه ومعتقده.

---

(١) الكافي، ج٥، ص٥٧٤، وعنه تهذيب الأحكام، ج٧، ص٤٨٦.

(٢) الكافي، ج٧، ص٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج١٠، ص٧٥، وقد عبّر عنها كثيرون بالخبر أو الرواية، انظر: مسالك الإفهام، ج١٤، ص٤٣٩، ومجمع الفائدة، ج١٣، ص١٤٣، بينما عبّر بعضهم عنها بالموثقة كالصحيحة، انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج١٠، ص١٠٥، أو المعتبرة، انظر: مهذب الأحكام، ج٢٨، ص١٨.

(٣) الكافي، ج٧، ص٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج١٠، ص٧٥.

(٤) الكافي، ج٧، ص٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج١٠، ص٧٥.

المقام الثاني: السبّ دون قذف

إذا كان السبّ بغير القذف، فهل يمكن الحكم بحرمته أيضًا؟ وما هو المستند لذلك؟

والجواب: إنّ المشهور هو جواز السب ولكن للحكم بالحرمة وجه وجيه، وهذا يستدعي بحث المسألة في نقطتين، نتطرق في الأولى إلى الوجوه التي يمكن الاستدلال بها لحرمة سب الآخر ولو كان غير مسلم، ثمّ نعرض في النقطة الثانية لأدلة القول بعدم حرمة سبه:

النقطة الأولى: أدلة حرمة سب غير المسلم

قد يتمّ الاستناد في هذا المجال لإثبات حرمة سب كل إنسان إلى حكم العقل، مضافًا إلى أنّ السب عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة ولا يعقل أن يبيحه أهل البيت عليهم السلام، فضلًا عن أن يأمروا به، ولو كان المسبوب غير مسلم.

وهذان الوجهان، وهما حكم العقل، وعدم انسجام السبّ مع مدرسة أهل البيت عليهم السلام إن لم يصلحا للاستدلال لما ذكرناه في محل آخر[(١)] من إمكانية النقاش فيهما، فهما يصلحان للتأييد. ويبقى المستند الأساس لتعميم الحرمة لكل إنسان هو الروايات، وذلك من خلال عدّة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما ذكرناه من الأخبار في مبحث سب المسلم من كتابنا «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، ونكتفي هنا بذكر خبر واحد منها، وهو صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلًا بغير قذف يعرِّض به، هل يجلد؟ قال: عليه تعزير»[(٢)]، والإمام عليه السلام لم يستفصل عن دِين الرجل المسبوب، وترك الاستفصال دليل العموم.

---

(١) الكافي، ج٧، ص٢٤٠.

(٢) راجع فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ج٢، ص٣٨.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ المسلم هو من سلم الناس من لسانه ويده، أو نحو هذا المضمون الذي يجعل فيه موضوع النهي هو الناس، وهي:

١ ـ ما رواه الصدوق عن أبيه عن عبد الله بن جعفر (الحميري) عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «.. **ألا أنبئكم من المسلم؟ من سلم الناس من يده ولسانه**»[(١)].

والرواية من حيث السند معتبرة[(٢)].

٢ ـ وفي معاني الأخبار روى عن أبيه عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله[(٣)]، عن أبيه[(٤)]، عن محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**المسلم من سلم الناس من يده ولسانه والمؤمن من ائتمنه الناس على أموالهم وأنفسهم**»[(٥)]، والحديث مروي من طرق السنة باللفظ عينه[(٦)].

---

(١) علل الشرائع للصدوق، ج٢، ص٥٢٣، وصفات الشيعة، ص٣١.

(٢) هارون بن مسلم ثقة وجيه، مسعدة، قيل: عامي، وقيل: بتري، والبترية فرقة من فرق الزيدية، وقد وثّقه السيد الخوئي على مبناه القديم، لكونه من رجال كامل الزيارات «وإن لم يوثق صريحًا» على حد قوله، انظر: موسوعة السيد الخوئي ج١٧ ص٣٨٣، أما الشهيد الصدر فضعف رواياته، لعدم ثبوت وثاقته، انظر بحوث في شرح العروة، ج٣، ص٩٠، وقد وثقه بعض الأعلام بطريقة أخرى وهي ملاحظة متانة رواياته وقوة مضمونها، يقول المجلسي الأول: «والذي يظهر من أخباره أنّه ثقة، لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات، ولذا عملت الطائفة برواياته، كما عملت بروايات غيره من العامة»، لكنه ليس من رجال العدة كما ظن في الفوائد الرجالية للسيد بحر العلوم، ج٣، ص٣٣٨.

(٣) هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، قال النجاشي: «وكان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل»، انظر: رجال النجاشي ص٧٦.

(٤) قال النجاشي: «وكان محمد ضعيفًا في الحديث»، انظر: المصدر نفسه، ص٣٣٥، ووثقه الشيخ، أما ابن الغضائري فقال: حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل.

(٥) معاني الأخبار، ص٢٣٩.

(٦) راجع مسند أحمد، ج٣، ص٤٤٠، وسنن النسائي، ج٨، ص١٠٥.

والغريب في المقام خلو المجاميع الحديثية المتأخرة ذات الطابع الفقهي[١]، من قبيل «وسائل الشيعة» أو «مستدرك الوسائل»، أو «جامع أحاديث الشيعة» من هذين الخبرين ـ بحسب التتبع ـ، وهو أمر مستغرب.

وتقريب الاستدلال بهما أنّهما: في مقام بيان تعريف المسلم، وقد عرّفاه بأنّه من سلم الناس من يده ولسانه، ما يعني ـ كما أسلفنا ـ أنّ من لم يسلم الناس من يده وبطشه أو من لسانه ـ سواء كان بسبٍّ أو غيبة أو غيرها ـ فهو ليس بمسلم. ونفي الإسلام في المقام ظاهر في الحرمة، ويراد به نفي كمال الإسلام، أي أنّ إسلامه ناقص، ولا يراد به نفي الإسلام العقدي والحكم بكفره وإخراجه عن الدين كما لا يخفى. وحمل هذا اللسان على الكراهة خلاف الظاهر.

وكون الموضوع في هذه الأخبار الناس لا ينافي ما تقدم في حديث آخر من جعل الموضوع هو المسلم، فهذا لا يضر، ولا يخلق مشكلة، لأنّه لا تنافي بين مثبتين.

٣ ـ صحيح أبي بصير عن الباقر عليه السلام قال: «**إنّ رجلًا من تميم أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة لهم**»[٢].

وقد استدل بها الشيخ الأنصاري على حرمة السب في الجملة[٣].

(١) المجاميع الحديثية على صنفين: الصنف الأول: هو المجاميع ذات الطابع الفقهي وهي التي أراد مؤلفوها أن تشكل مصدرًا للبحث الفقهي فرتبوها ترتيب الأبواب الفقهية، ومن أبرزها كتاب «التهذيب» و«الاستبصار» للشيخ و«من لا يحضره الفقيه» للصدوق و«الوسائل» للحر العاملي وكتاب «مستدرك الوسائل» للنوري، وكتاب «جامع أحاديث الشيعة» للبروجردي، والصنف الثاني: هو المجاميع التي لم تؤلف لغاية فقهية صرفة، وهذه على أقسام فمنها المجاميع العامة والتي تضم شتى الأخبار أيًا كان موضوعها، ومنها المجاميع الخاصة بجمع أخبار في نطاق محدد.

(٢) وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٩٧، باب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة الحديث ٢.

(٣) المكاسب، ج١، ص٢٥٤، ولكن رواه هكذا: «لا تسبوا فتكسبوا العداوة».

واعترض على دلالته: بأنّ «ظاهره أنّ النهي عن السب إرشادي إلى ما يترتب عليه من مفسدة العداوة التي لا تكون لزوميّة، لا سيما من حيث إطلاق العداوة من حيث عداوة المؤمن وعداوة غيره»(١).

ويلاحظ على كلامه:

أولًا: إنّ ظاهر النهي هو المولوية ولا يحمل على الإرشادية إلّا مع القرينة، ولا قرينة ـ في المقام ـ موجبة لحمله على الإرشادية، إلّا قوله: «فتكسبوا العداوة»، ولكن يمكن التشكيك في قرينيته على الإرشادية، فإنّ اكتساب العداوة هو حكمة تحريم السب، والحكمة لا تنافي المولوية، وبعبارة أخرى: إنّ قوله ﷺ: «لا تسبوا الناس» ظاهر في الحرمة، ولا موجب لرفع اليد عن الحرمة إلّا بقرينة واضحة؛ والتعليل لا يصلح قرينة على ذلك، بل هو إنْ لم يكن مؤكدًا للحرمة فإنّه لا ينافيها، فالشارع الحكيم ينهى عن السبّ ويحرّمه ويسد بابه، لأنّه سبب للعداوة.

ثانيًا: سلمنا بإرشادية النهي، ولكنْ لماذا لا تكون مفسدة العداوة المترتبة على السبّ مفسدة لزوميّة؟! وما القرينة أو الدليل على كونها غير لزومية؟! أليست العداوة سببًا للشحناء ومثارًا للفتن، فلِمَ لا تكون مفسدة لزوميّة؟ وقد حرّم الله تعالى الخمر والميسر لأنهما يتسببان بالعداوة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١]، نعم إذا كان الآخر حربيًا فالمطلوب من المسلم عداوته بسبب حرابته، لا لعدم إسلامه. وهل يمكن أن يزعم فقيه أنّ عداوة كل الناس من غير المؤمنين والمسلمين مطلوبة؟!

إن قلت: إنّ تبرير حرمة السب فيها بلزوم العداوة يقتضي عدم الحرمة إذا كان السب لا يلزم منه ذلك، كما لو سبّ شخصًا غائبًا أو عابر سبيل دون أن يسمعه.

---

(١) فقه الصادق عليه السلام، ج١٤، ص٢٩٣.

والجواب: أنّ هذا يصح بناءً على أنّ قوله: «فتكسبوا..» هو علة، والعلّة تخصص، مع أنّ الظاهر كونها حِكْمَةً لا علة، وإلّا لاطرد ذلك حتى في المؤمن، بمعنى أنّه إذا لم يلزم من سبّه العداوة فلا يكون ثمة مانع من سبّه.

إن قلت: يمكن الالتزام بمفاد التعليل المقتضي لجواز سبّ المؤمن إن لم يترتب على سبه عداوة لولا قيام الدليل على المنع من انتهاك حرمة المؤمن أو سبّه من دليل آخر.

قلت: إنّ هذا اللسان هو لسان بيان الحكمة وليس العلة كما أوضحنا ذلك في محل آخر(١).

المجموعة الثالثة: ما ورد بعنوان «لا تسبوا أهل الشرك»، وذلك من قبيل خبر إسحاق بن عمار قال: قال الصادق عليه السلام: «**مال الناصب وكل شيء يملكه حلال لك إلّا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أن رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم **قال: لا تسبوا أهل الشرك، فإن لكل قوم نكاحًا، ولولا أنا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم والرجل منكم خير من ألف رجل منهم وماءة ألف منهم لأمرناكم بالقتل لهم ولكن ذلك إلى الإمام**»(٢).

ولكنّ الرواية من حيث السند مرسلة، ولا تنهض حجة.

وأمّا دلالة، فلا يبعد القول: إنّ تعليل النهي عن سب المشركين بأنّ لكل قوم نكاحًا، لا وجه له إلّا أن يكون المقصود بالسب هو رميه وقذفه بكونه ابن زنا. وأمّا مسألة حليّة مال الناصب فقد بحثناها في مجال آخر.

المجموعة الرابعة: ما دلّ على أنّ السبّ داخل في الفحش، ما يشكل صغرى لكبرى حرمة الفحش، وما عثرنا عليه من الأخبار مما يصلح نموذجًا

---

(١) راجع فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

(٢) تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٨٨، وعنه وسائل الشيعة، ج١٥، ص٨٠، الحديث ٢ من الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو.

لهذه المجموعة هو ما جاء في صحيح زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «دَخَلَ يَهُودِيٌّ عَلَى رَسُولِ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم وعَائِشَةُ عِنْدَه فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: عَلَيْكُمْ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ، فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ عَلَيْه كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِه، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبَيْه، فَغَضِبَتْ عَائِشَةُ! فَقَالَتْ: عَلَيْكُمُ السَّامُ والْغَضَبُ واللَّعْنَةُ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ يَا إِخْوَةَ الْقِرَدَةِ والْخَنَازِيرِ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: يَا عَائِشَةُ إِنَّ الْفُحْشَ لَوْ كَانَ مُمَثَّلًا لَكَانَ مِثَالَ سَوْءٍ، إِنَّ الرِّفْقَ لَمْ يُوضَعْ عَلَى شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَه ولَمْ يُرْفَعْ عَنْه قَطُّ إِلَّا شَانَه، قَالَتْ: يَا رَسُولَ الله أَمَا سَمِعْتَ إِلَى قَوْلِهِمُ السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ: بَلَى أَمَا سَمِعْتِ مَا رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ، قُلْتُ: عَلَيْكُمْ، فَإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ مُسْلِمٌ فَقُولُوا: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ كَافِرٌ فَقُولُوا عَلَيْكَ»[(١)].

إنّ من الواضح أنّ ما قالته عائشة في مواجهة اليهود لم يكن فحشًا بالمعنى الذي يستقبح ذكره والتصريح به، وإنما هو من مصاديق السبّ أو دونه، ومع ذلك عدّه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فحشًا ولو من باب التوسع في المفهوم الذي يستدعي الاشتراك في الحكم. فإذا كان كلامها سبًا فالأمر يكون واضحًا، وإذا كان دون السب فيكون السب داخلًا في الحكم بالأولوية. ويمكن أن يدعى أن دخول السب في البذاء لا يحتاج إلى دليل خاص، فهذا ما يشهد به العرف، فإنّ كلمات السباب تعد من البذاء بنظر العرف، لكنه لا يخلو من تأمل، وعلى فرضه فهو ليس مطردًا في كل الألفاظ.

هذا كله في تحقيق الصغرى، وأما الكبرى أعني حرمة الفحش، فقد التزم بها غير واحد من الفقهاء[(٢)]، استنادًا إلى العديد من الأخبار، ولعلّ

---

(١) الكافي، ج٢، ص٦٤٨.

(٢) انظر: منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم، ج٢، ص١٤، ومنهاج الصالحين للسيد الخوئي، ج٢، ص٩، ومنهاج الصالحين، للسيد السيستاني، ج٢، ص١٤.

أقواها دلالة هي صحيحة أبي عبيدة الحذاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الحياء من الايمان، والايمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار**»(١). والبذاء بمعنى الفحش. وفي خبر الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ الله عليه السلام: «إِنَّ الْفُحْشَ والْبَذَاءَ والسَّلَاطَةَ مِنَ النِّفَاقِ»(٢)، وثمّة روايات أخرى لا يستفاد منها أكثر من حرمة اعتياد الفحش،(٣) بحيث يغدو سجيّة للشخص، ولا تشمل من تلفظ بكلمات الفحش في حالات نادرة ومتفرقة.

وخلاصة الكلام في روايات هذه المجموعة: أنّه لو نهض لنا دليل تام على حرمة مطلق الفحش فيحرم السب باعتباره شرعًا من الفحش، وربما عدّ كذلك عرفًا، وأمّا إذا شككنا في حرمة مطلق الفحش، والتزمنا فقط بحرمة أن يكون الإنسان فحاشًا، كما يظهر من بعض الفقهاء(٤) فيمكن الالتزام

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٦، ص٣٦، الحديث ٥ من الباب ٧٣ من أبواب بقية جهاد النفس. نقله عن كتاب الزهد للحسين بن سعيد، ورواه في الكافي بسند فيه سهل بن زياد، انظر: الكافي، ج٢، ص٣٢٥.

(٢) الكافي، ج٢، ص٣٢٥. وهذه الرواية بمقتضى العطف الظاهر في المغايرة يستفاد منها أن البذاء مغاير للفحش، وهذا ما يظهر من الشيخ الحر حيث عقد بابين، أحدهما أورد فيه روايات البذاء وهو الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس، والآخر أورد فيه روايات الفحش، وهو الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس. ويبدو أنّ الفرق بينهما هو بالعموم والخصوص، فالفحش هو القبيح من القول أو الفعل، واستخدامه في الفعل الفاحش جاء في الذكر الحكيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ﴾ [النّور: ١٩]، وأما البذاء فيختص بالقول القبيح، فيقال فلان بذيء اللسان، وربما يفرّق بينهما بأنّ «البذاء هو السفه في القول، والبذي الذي لا يبالي ما يقول: صدقًا أو كذبًا، قبيحًا أو حسنًا، والفحش هو القبيح من القول والفعل، فبينهما عموم من وجه»، هكذا ذكر الشيخ الأحمدي في كتابه مكاتيب الرسول، ج٣، ص٥٨١، ولعل هذا ما يرومه الشيخ الحر حيث أورد روايات البذاء تحت عنوان: «تحريم البذاء وعدم المبالاة بالقول».

(٣) لأنها استخدمت صيغة فحاش، كما في عدة أخبار، انظر: وسائل الشيعة، الحديث ٢ من الباب المتقدم.

(٤) منهم السيد الشهيد حيث علّق على قول السيد الحكيم القائل بحرمة الفحش: «بمعنى الاعتياد عليه»، منهاج الصالحين، ج٢، ص١٤.

حينئذٍ بحرمة أن يكون المؤمن سبابًا. وصحيحة زرارة ـ كما هو واضح ـ واردة في قوم من اليهود المعادين الذين يحملون الضغينة على رسول الله ﷺ، فيكون دخول المسلم فيها بالأولوية.

ماذا عن المحارب؟

ولكن ثمّة سؤال يطرح نفسه، ماذا لو كان الآخر محاربًا لأهل الحق كالكافر الحربي أو المسلم الباغي على الإمام عليه السلام أو الذي يشق عصا الأمة فهل يحرم سبّه؟

والجواب: إنّ القضية تتصل بما إذا كان ترك سبّ الآخر حقًا من حقوقه أو أنّه حكم شرعي؟ فإذا كان حقًا من حقوقه بملاك حفظ حرمته وعدم إيذائه فلا وجه للحرمة بلحاظ الحربي، لأنّه ليس له حرمة في نفسه وماله فضلًا عن كرامته، وأما إذا كان حكمًا شرعيًا ولو بلحاظ أن الشارع الحكيم يبغض للناس أن يستخدموا ألفاظ السب والشتم فيما بينهم، فيمكن الالتزام بالحرمة حتى في المحارب إذا تمّت أدلة الحرمة، وقد أشرنا في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي إلى أنّ ما دلّ على حرمة السبّ يثبت الحرمة مطلقًا حتى في صورة رضا الآخر، ما يجعلها حكمًا شرعيًا غير قابل للإسقاط.

الباب الثالث

فقه الاجتماع المُدُني مع الآخر

المحور الأول: دخولهم إلى الأماكن المقدسة

أولًا: دخولهم إلى المساجد

ثانيًا: دخولهم إلى المسجد الحرام

ثالثًا: دخولهم إلى الحرم المكي

رابعًا: دخولهم إلى المشاهد المشرفة

المحور الثاني: سكناهم في بلاد الحجاز والجزيرة

المحور الثالث: وضعية بيوتهم داخل المدينة

المحور الرابع: دفنهم في مقابر المسلمين

إنّ طبيعة العلاقات الاجتماعية مع الآخر تستدعي اللقاء والاجتماع بهم في أكثر من مرفق، منها: المجاورة في أماكن السكن، ومنها: التلاقي في المرافق العامة من الطرقات والمستشفيات والمدارس وغيرها من المؤسسات العامة، ومنها: تردده على مجالس المسلمين لشأن اجتماعي أو غيره، أو دخوله إلى مراكزهم الدينية، ومنها دخوله إلى المساجد والمشاهد المشرفة، ومنها: سفره إلى البلدان الإسلامية، للإقامة فيها أو للتجارة أو السياحة، ومنها: دفن موتاه في مقابر المسلمين، إلى غيرها من حالات الاختلاط التي تقتضيها الحياة الاجتماعية، والسؤال: هل ثمة ممنوعات في هذا المجال، بحيث يكون للمسلم الأولوية أو الأفضلية على غيره؟ وهل يمنع غير المسلم من دخول أماكن خاصة أو دخول بلدان معينة أو الإقامة فيها؟

هذا الباب يتكفل بالإجابة على هذه الأسئلة، وسوف نسلط الضوء من خلال المحاور التالية على أهمّ الأمور التي شغلت العقل الفقهي، وندرس العديد من الفتاوى التي اتجهت في الأعم الأغلب إلى التشدد في ذلك، مكرسة بذلك حالة من القطيعة مع الآخر.

المحور الأول
دخولهم إلى الأماكن المقدسة

هذا المحور يتكفل ببيان الموقف الشرعي من دخول غير المسلمين ـ أكانوا من أهل الكتاب أو المشركين أو الملحدين ـ إلى المساجد عامة والمسجد الحرام خاصة، وكذلك دخولهم إلى الحرم المكي والمراقد الدينية، وهذه المسائل حيوية جدًا وتقع محلًا لابتلاء المسلمين في كثير من البلدان، لا سيما التي يكثر فيها أتباع الديانات الأخرى، كما هو الحال في لبنان وسوريا والعراق وفلسطين وغيرها من البلدان الإسلامية أو بلاد الغرب التي يقطن فيها المسلمون، وتفرض عليهم المناسبات الاجتماعية أو بعض الظروف الطارئة الدخول إلى معابد الآخرين، ودخول الآخرين إلى مساجدهم[1]. وسوف يكون بحثنا في هذا المحور في عدة مقامات:

المقام الأول: حكم دخول غير المسلمين إلى المساجد

مراحل البحث:

أولًا: أقوال فقهاء المسلمين

ثانيًا: أدلة القول بالمنع

ثالثًا: أدلة القول بالجواز

---

(١) وقد رأى الملايين من المسلمين على شاشات التلفاز أو على صفحات الجرائد البابا يوحنا بولس الثاني رأس الكنيسة الكاثولوكية في العالم، يدخل في شهر أيار من العام ٢٠٠١م إلى المسجد الأموي بدمشق أثناء زيارته لسورية، وكان برفقته مفتي سورية العام الشيخ أحمد كفتارو، وهذا زاد من التساؤلات عن الموقف الشرعي في المسألة.

ونستهل الكلام بعرض الأقوال، ثم نذكر أدلة المنع، فإن تمّت أو تمّ بعضها، احتجنا حينئذٍ إلى استعراض أدلة الجواز لنجري موازنة بين أدلة المنع وأدلة الجواز لمعرفة النسبة بينها واستخلاص النتيجة، وإن لم تتم أدلة المنع، فالأصل العملي يقتضي الجواز، ولا حاجة بعدها للبرهنة على الجواز، إلّا من باب زيادة إيضاح الحكم، على قاعدة: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

١ ـ آراء المذاهب الإسلامية

في مستهل الكلام نستعرض آراء فقهاء المسلمين في هذه المسألة قبل الدخول في البحث الاستدلالي:

أ ـ رأي فقهاء الشيعة الإمامية

ذهب المشهور من فقهائنا إلى عدم جواز دخول غير المسلمين إلى المساجد، بل قيل: إنّ ذلك مجمع عليه عندهم، وإليك بعض كلماتهم في المسألة:

قال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في الخلاف: «لا يجوز للمشركين دخول المسجد الحرام، ولا شيء من المساجد لا بإذن ولا بغير إذن، وبه قال مالك. وقال الشافعي: لا يجوز لهم أن يدخلوا المسجد الحرام بحال، لا بإذن الإمام ولا بغير إذنه، وما عداه من المساجد لا بأس أن يدخلوها بالإذن. وقال أبو حنيفة: يدخل الحرم والمسجد الحرام وكل المساجد بإذن. دليلنا: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَاۚ﴾ [التوبة: ٢٨]، فحكم عليهم بالنجاسة. وإذا ثبتت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئا من المساجد، لأنّه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات»[1].

---

(١) الخلاف، ج١، ص٥١٨.

وقال رحمه الله أيضًا: «لا يجوز دخول الكفار المساجد، لا بإذن ولا بغير إذن، أي مسجد كان. وبه قال مالك. وقال الشافعي: يجوز دخول الكفار سائر المساجد بالإذن، إلّا المسجد الحرام، والحرم، ومساجد الحرم، فإنه لا يجوز دخولهم شيئا منها بحال وقال أبو حنيفة: يجوز دخول سائر المساجد الحرم وغيره. دليلنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، فحكم عليهم بالنجاسة، فإذا ثبتت نجاستهم، فلا يجوز دخولهم شيئا من المساجد، لأن النجاسات لا يجوز إدخالها المساجد بلا خلاف»[١].

وقال في المبسوط: «ولا يجوز للمشركين دخول شيء من المساجد لا بإذن ولا بغير إذن، ولا يحل المسلم أن يأذن له في ذلك لأن المشرك نجس والمساجد تنزه من النجاسات»[٢].

وقال أيضًا: «المساجد على ثلاثة أضرب: [ال] مسجد الحرام، ومسجد الحجاز، ومسجد سائر البلاد. **فأما** مسجد الحرام فهو عبارة عن الحرم عند الفقهاء فلا يدخلن مشرك الحرم بحال، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]. **وأما** مسجد الحجاز فليس لهم دخوله إلّا على ما سنبينه فيما بعد. **فأما** سائر المساجد، فإن أرادوا دخولها للأكل والنوم وما أشبه ذلك منعوا منه، وإن أرادوا دخولها لسماع قرآن وعلم وحديث منعوا منها، لأنهم أنجاس والنجاسة تمنع المساجد، وقد قيل: إنّهم يدخلونها لذلك لكن بإذن، والمذهب أنّه ليس لهم ذلك ولا لأحد أن يأذن لهم في ذلك. فإن قدم وفد من المشركين على الإمام أنزلهم في فضول منازل المسلمين، وإن لم يكن لهم فضول منازل جاز أن ينزلهم في دار ضيافة إن كانت، وإن لم يكن جاز للإمام أن ينزلهم

---

(١) الخلاف، ج٥، ص٢٣.

(٢) المبسوط، ج١، ص٩٥.

في المساجد لأن رسول الله ﷺ أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة حتى أمر ببيعهم، والأحوط ألا ينزلهم فيها، وهذا الفعل من النبي كان في صدر الإسلام قبل نزول الآية التي تلوناها»(١).

وقال ابن إدريس (٥٩٨هـ): «ولا يجوز للمشرك دخول شيء من المساجد، لا بالإذن، ولا بغير الإذن، ولا يحل لمسلم أن يأذن له في ذلك، لأن المشرك نجس، والمساجد تُنزّه عن النجاسات»(٢).

وقال أيضًا: «ولا خلاف أيضًا بين الأمة كافة أن المساجد يجب أن تُنزه وتجنب النجاسات العينيات»(٣).

وقال المحقق الحلي (٦٧٦هـ) في الشرائع وهو يتحدث عن أحكام أهل الذمة: «وأمّا المساجد فلا يجوز أن يدخلوا المسجد الحرام إجماعًا ولا غيره من المساجد عندنا، ولو أذن لهم لم يصح الأذن لا استيطانًا، ولا اجتيازًا ولا امتيارًا»(٤).

وعلق الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في المسالك على كلام المحقق المتقدم بقوله: «لا يجوز دخول الذمي المسجد بإجماع الإمامية، وإن أذن له المسلم في الدخول، ونبّه به على خلاف أكثر العامة حيث جوّزوا دخوله بإذن المسلم»(٥).

وقال العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في المنتهى: «المساجد على ثلاثة أقسام:

المسجد الحرام وقد وقع الإجماع على أنّه لا يجوز لمشرك ذمي أو

(١) المبسوط، ج٢، ص٤٨.
(٢) السرائر، ج١، ص١٩٠.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٦٣.
(٤) شرائع الإسلام، ج١، ص٢٥٣، والامتيار: «افتعال من الميرة وهو الطعام أو جلبه»، حاشية الشهيد الثاني ص٣١٧.
(٥) مسالك الأفهام، ج٣، ص٨٠، ونحوه ما ذكره في حاشية الشرائع، ص٣١٧.

حربي دخوله، لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

والثاني: مساجد الحجاز غير الحرام.

والثالث: سائر المساجد بالبلدان. وحكمهما واحد[1]، وقد وقع الخلاف فيه، فمذهب أهل البيت عليهم السلام منعهم من الدخول فيه بإذن مسلم وبغير إذنه، ولا يجوز للمسلم أن يأذن في ذلك، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، والرواية الأخرى: يجوز لهم الدخول بإذن المسلم، وهو قول أكثر الجمهور: لنا: أنّه مسجد فلا يجوز لهم الدخول إليه كالحرم...»[2].

وقال أيضًا في التذكرة: «لا يجوز لأحد من المشركين دخول المساجد مطلقا سواء أذن له المسلم أو لا، ولا يجوز للمسلم الإذن فيه ـ وبه قال مالك ـ لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، وغيره من المساجد مشارك له في كونه مسجدا، ولقوله عليه السلام: (جنبوا مساجدكم النجاسة) وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]»[3].

وقال الشهيد الأول: «لا يجوز لأحدٍ من المشركين دخول المساجد على الإطلاق ولا عبرة بإذن مسلم له، لأن المانع نجاسته للآية.

فان قلت: لا تلويث هنا.

قلت: معرض له غالبًا، وجاز اختصاص هذا التغليظ بالكافر. وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من دخل المسجد فهو آمن» منسوخ بالآية، وكذا ربط ثمامة في المسجد إن صح»[4].

---

(١) في النسخة المطبوعة «واقع» وهو خطأ من النساخ، والصحيح واحد، كما في تذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٣٨.

(٢) منتهى المطلب، ج٢، ص٩٧٢، ط حجرية.

(٣) ثم نقل آراء المذاهب الإسلامية الأخرى. تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٤٣٢.

(٤) ذكرى الشيعة، ج٣، ص١٣٢.

وقال المحقق الأردبيلي: تعليقًا على قول العلامة: (ولا يجوز لهم دخول المساجد..): «فيعاقبون به، ولا يجوز الإذن لهم، بل يجب على المسلمين أيضًا منعهم من ذلك، ولا يجوز بعد الإذن أيضًا، بمعنى عدم سقوط العقاب والمنع، كما يسقط منعهم وتحريم دخول بلاد المسلمين بالإذن..»[(١)].

وقال المحقق النجفي (١٢٦٦هـ) وهو يشرح كلام صاحب الشرائع المتقدم: «(وأما المساجد فلا يجوز أن يدخلوا المسجد الحرام إجماعًا) من المسلمين محصلًا ومحكيًا مستفيضًا، مضافًا إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨]، من غير فرق بين اللبث وعدمه، ولا بين تعدي النجاسة وعدمها (ولا غيره من المساجد عندنا) كما عن التحرير وكنز العرفان مرادًا منه معشر الإمامية كما صرح باجماعهم عليه في المسالك، بل في المنتهى نسبته إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهو الحجة، مضافا إلى ما يستفاد من التفريع في الآية المفيد للاشتراك بينه وبين غيره من المساجد أيضًا، خصوصًا مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره من المساجد، ضرورة اعتبار التعظيم فيها أجمع، بل لو قلنا بجواز كون النجاسة غير المتعدية فيها لم يجز هنا إما للإهانة في دخولهم أو لغير ذلك، بل ربما كانوا أسوأ من الكلب والخنزير والعذرة اليابسة ونحوها لو قلنا بجواز كونها فيها دونهم (و) إن كان الأقوى المنع من كل ما اقتضى الإهانة أو التلويث كما حققناه في محله، بل (لو أذن) المسلمون (لهم) في ذلك (لم يصح الإذن) لعموم أدلة المنع، خلافا للجمهور الذين رووا في طرقهم ما يقتضي المفروغية من عدم دخولهم، قالوا: «دخل أبو موسى الأشعري على عمر ومعه كتاب قد كتب فيه حساب عمله، فقال له عمر ادع الذي كتبه ليقرأه فقال: إنه لا يدخل المسجد، قال: ولم لا يدخل المسجد؟ قال: لأنّه نصراني، فسكت «وما

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ج٧، ص٥٢١.

رووه عن النبي ﷺ من إدخال بعض الكفار المسجد ولبثهم فيه غير ثابت أو أنّه كان قبل نزول الآية. وعلى كل حال فلا يجوز لهم الدخول (لا استيطانًا) ومكثًا (ولا اجتيازًا ولا امتيارًا) للطعام بمعنى جلبه أو مطلق البيع والشراء ضرورة اقتضاء النهي عن قرب المسجد الحرام الذي قد عرفت اشتراكه مع غيره في هذا الحكم ذلك»(١).

واستمرت الفتوى المحرمة إلى زماننا هذا، فقد قال بعض الفقهاء المعاصرين: «لا يجوز دخولهم مساجد المسلمين، لكونه وهنًا إلَّا أن يكون دخولهم ممّا يرجى فيه هدايتهم، ولا بأس بدخولهم توابع المسجد»(٢).

اتجاه متأخر للتشكيك في المنع

هذه بعض كلمات فقهائنا وكلها تؤكد على المنع من دخول غير المسلمين إلى المساجد وتدعي إجماع الإمامية على ذلك. ويظهر منها أن نجاسته هي الملاك في منعه، وهو الدليل الذي استشكل فيه بعض الفقهاء المتأخرين، لعدم الدليل على حرمة إدخال النجاسة إلى المسجد، ولذا قيدوا المنع بحصول التلويث أو الهتك. قال المحقق الفقيه السيد أبو القاسم الخُوئي (قده): «المعروف بين الأصحاب عدم جواز دخول الكفار أجمع في المساجد كلها، ولكن إتمام ذلك بالدليل مشكل، إلّا إذا أوجب دخولهم الهتك أو تلويثها بالنجاسة»(٣). وهذا ما يظهر من السيد الإمام الخميني (قده) فقد سئل عن رأيه في دخول اليهود إلى مساجد المسلمين، فأجاب ـ على ما نسب إليه ـ: «إذا لم يكن موجبًا لهتك أو تلويث المسجد فلا مانع منه»(٤)، ولكنه في تحرير الوسيلة قوى حرمة الدخول حتى مع عدم لزوم

(١) جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٨٦.
(٢) صراط النجاة، ج٥، ص٣٠٩.
(٣) منهاج الصالحين، ج١، ص٤٠٠.
(٤) سيماي مسجد، ج١، ص٣١١.

الهتك[(١)]، ويظهر من بعض الفقهاء المعاصرين الاستشكال في الحكم ومناقشة دعوى الإجماع[(٢)] بل إن بعضهم أفتى بجواز دخولهم إلى المساجد لعدم تمامية الأدلة المدعاة على المنع[(٣)].

وستعرف المزيد من آراء فقهائنا في هذه المسألة عند الحديث عن الإجماع المدعى على المنع. وسوف نشير إلى أنّ هذه الفتوى بالمنع رغم شهرتها لا تملك امتدادًا إلى زمن فقهائنا أصحاب الفقه المأثور.

ب ـ رأي سائر المذاهب الأربعة:

لم يتفق علماء أهل السنة على رأي موحد في المسألة، بل منهم من جوّز الدخول، ومنهم من منع من دخول مطلق المساجد، ومنهم من فرّق بين المسجد الحرام وغيره، ومنهم من فرّق بين إذن المسلم وعدمه، وإليك بعض كلماتهم:

قال ابن قدامة: ـ بعد أن تحدث عن حكم دخولهم الحرم ـ: «فأمّا مساجد الحل، فليس لهم دخولها بغير إذن المسلمين، لأن عليًا رضي الله عنه بصر بمجوسي وهو على المنبر وقد دخل المسجد فنزل وضربه وأخرجه من أبواب كندة. فإن أذن لهم في دخولها جاز في الصحيح من المذهب، لأن النبي ﷺ قدم عليه وفد الطائف، فأنزلهم من المسجد قبل إسلامهم، وقال سعيد بن المسيب: «قد كان أبو سفيان يدخل مسجد المدينة وهو على شركه، وقدم عمير بن وهب فدخل المسجد والنبي ﷺ فيه ليفتك به فرزقه الله الإسلام، وفيه رواية أخرى: ليس لهم دخوله بحال لأن أبا موسى دخل

(١) قال: «لا يجوز دخول الكفار المسجد الحرام بلا إشكال سواء كانوا من أهل الذمة أم لا، ولا سائر المساجد إذا كان في دخولهم هتك، بل مطلقا على الأحوط لو لم يكن الأقوى، وليس للمسلمين إذنهم فيه، ولو أذنوا لم يصح»، تحرير الوسيلة، ج٢، ص٥٠٥.

(٢) حدود الشريعة ـ المحرمات: ١٤٣/٢.

(٣) الندوة: ٥٢٤/٧.

على عمر ومعه كتاب قد كتب فيه حساب عمله، فقال له عمر: ادع الذي كتبه ليقرأه قال: إنه لا يدخل المسجد، قال: ولِمَ، قال: إنه نصراني، وفيه دليل على شهرة ذلك بينهم وتقرره عندهم، ولأن حدث الجنابة والحيض والنفاس يمنع المقام في المسجد فحدث الشرك أولى»(١) وقريب منه ما في الشرح الكبير على متن المقنع(٢).

وقال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: «واختلف العلماء في دخول الكفار المساجد والمسجد الحرام على خمسة أقوال: فقال أهل المدينة: الآية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] عامة في سائر المشركين وسائر المساجد. وبذلك كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله... وقال الشافعي رحمه الله: الآية عامة في سائر المشركين خاصة في المسجد الحرام، ولا يمنعون من دخول غيره، فأباح دخول اليهودي والنصراني في سائر المساجد... وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يمنع اليهود والنصارى من دخول المسجد الحرام ولا غيره، ولا يمنع دخول المسجد الحرام إلّا المشركين وأهل الأوثان، وهذا قول يرده كل ما ذكرناه من الآية وغيرها. قال الكيا الطبري: «ويجوز للذمي دخول سائر المساجد عند أبي حنيفة من غير حاجة، وقال الشافعي تعتبر الحاجة ومع الحاجة لا يجوز دخول المسجد الحرام، وقال عطاء بن أبي رباح: الحرم قبلة ومسجد، فينبغي أن يمنعوا من دخول الحرم لقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] وإنما من بيت أم هانيء، وقال قتادة لا يقرب المسجد الحرام مشرك إلّا أن يكون صاحب جزية أو عبدًا أو كافرًا لمسلم..»(٣).

وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾

(١) المغني والشرح الكبير: ٦٠٧/١٠.
(٢) م. ن: ٦٠٨/١٠.
(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٤/٨.

[التوبة: ٢٨]: «فلا يحجوا ولا يعتمروا، كما كانوا يفعلون في الجاهلية: ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨] بعد حج عامهم هذا وهو عام تسع من الهجرة حين أُمِّر أبو بكر على الموسم، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه ويدل عليه قول علي كرم الله وجهه حين نادى ببراءة ألا لا يحج بعد عامنا هذا مشرك، ولا يمنعون من دخول الحرم والمسجد الحرام خاصة. وعند مالك؛ يمنعون منه ومن غيره من المساجد، وعن عطاء رضي الله عنه أن المراد بالمسجد الحرام: الحرم وأن على المسلمين أن لا يمكّنوهم من دخوله، ونهيُ المشركين أن يقربوه راجع إلى نهي المسلمين عن تمكينهم منه، وقيل المراد أن يمنعوا من تولي المسجد الحرام والقيام بمصالحه ويعزلوا عن ذلك..»(١).

٢ ـ أدلة المنع من دخولهم إليه

استدل أو يمكن الاستدلال لرأي المشهور بعدم جواز دخول الكفار إلى المساجد بالكتاب والسنة والإجماع.

أولًا: الاستدلال بالكتاب

أمّا الكتاب فيمكن الاستدلال بآيتين:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٢٨].

وتقريب الاستدلال: أنّ الآية الكريمة وإن اختصت ـ في نهيها عن اقتراب المشركين من المسجد ـ بالمسجد الحرام، إلّا أنّه من جهة تفريع عدم القرب على النجاسة يستفاد الاشتراك بينه وبين سائر المساجد، مضافًا

---

(١) الكشاف: ٢/٢٦١.

إلى عدم الفصل، وأيضًا فإنّ الآية وإنْ اختصت بالمشرك إلّا أنّها تشمل أهل الكتاب إما لأنّهم مشركون، أو لأنّه رتَّب عدم القرب على المشرك لا بما هو مشرك، بل لأنّه نجسٌ، فيشمل الحكم أهل الكتاب، بناءً على نجاستهم، ولو كان المراد بالنجاسة القذارة والخباثة النفسانية، وهي قذارة الكفر فيشترك المشرك وأهل الكتاب في ذلك[١].

ولكنّ هذا الاستدلال لا يتم لعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ الآية أخص من المدعى، لأنها تختص بالمشركين كما ذكر السيد محمد العاملي (**١٠٠٩هـ**)[٢]، وإلحاق أهل الكتاب بهم لا وجه له، لأنّه قياس محضٌ، وهو مرفوض لعدم حجيته، وكيف يمكن الاطمئنان بأنه لا خصوصية للمشركين، والحال أنّ الشارع المقدس ميّزهم في كثير من الأحكام عن أهل الكتاب فلم يبح الزواج من نسائهم لا دوامًا ولا انقطاعًا، وهكذا فإنه ـ بناءً على المشهور ـ فإنّ الشرع تشدد إزاءهم بما لم يتشدد به بلحاظ أهل الكتاب، فلم يقبل الجزية منهم ولم يقرّهم على معتقداتهم خلافًا لأهل الكتاب، وما إلى ذلك من فوارق بين الطائفتين.

وقد تُدفع هذه الملاحظة بأحد ردين: أولهما: يعمل على إدخال أهل الكتاب في عنوان المشركين موضوعًا، وثانيهما: إلحاق أهل الكتاب بالمشركين حكمًا. وإليك البيان:

الرد الأول: إنّ النصارى واليهود مشركون لاعتقادهم بأن عيسى أو عزير ابنا الله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۞ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟

(١) فقه الصادق، ج١٣، ٧٨.

(٢) قال رحمه الله: «سلمنا الثبوت لكن النهي إنما ترتب على نجاسة المشرك خاصة، فإلحاق غيرها بها يحتاج إلى الدليل وهو منتف هنا»، مدارك الأحكام، ج٢، ص٣٠٥.

إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: **٣٠-٣١**].

ولكنه غير تام، لأنّ الظاهر من القرآن الكريم أنّ كلمة «المشركين» هي مصطلح يراد بها عندما ترد في القرآن ما يقابل أهل الكتاب، ممن يجعلون لله شريكًا ويعبدونه من دون الله، أو يتخذون الأصنام ويسجدون أو يخضعون لها، كأكثر العرب زمن بعثه النبي ﷺ، ويدل على ذلك جملة من الآيات القرآنية.

منها: قوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [البقرة: **١٠٥**].

ومنها: قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: **١**].

ومنها: قوله تعالى في سورة البينة أيضًا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: **٦**].

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِيٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَذًى كَثِيرًاۚ وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: **١٨٦**].

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: **١٧**].

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: **٨٢**].

ودلالة هذه الآيات على مغايرة المشركين لأهل الكتاب ظاهرة وبينة،

لأن ذلك هو مقتضى العطف المفيد للمغايرة لدى أبناء العرف والمحاورة، كما هو كذلك عند علماء العربية.

الرد الثاني: سلّمنا أنّ أهل الكتاب ليسوا مشركين بيد أنّ الآية إنّما منعت من اقتراب المشركين من المسجد بملاك نجاستهم، والنجاسة سواءَ أريد منها الماديّة أو المعنويّة تشمل أهل الكتاب، فتكون الآية شاملة للكتابي، بلحاظ عموم التعليل.

والجواب: إنّ النجاسة على التقديرين لا يُعلم شمولها لأهل الكتاب، أما إن أُريد منها النجاسة المادية الخبثيّة، فهي بنظرنا لا تشمل أهل الكتاب، لأن الصحيح طهارتهم، بل الصحيح طهارة المشركين أيضًا كما أوضحنا ذلك في الباب الأول، والتزم به جمع من أعلامنا المتقدمين وأكثر المعاصرين(١). وأمّا إنْ أريد بها النجاسة المعنوية والقذارة الروحية الناتجة عن الشرك والكفر بالله سبحانه ـ كما هو الصحيح لأنّه لو كان المراد بها النجاسة الخبثية لكان لازمه المنع من إدخال مطلق النجاسة إلى المساجد وهذا ما لا يلتزمون به على إطلاقه ـ فهي أيضًا لا يعلم شمولها بمرتبتها لأهل الكتاب، لأنّ للقذارة المعنوية المذكورة مراتب، منها الكفر المتجسد في أهل الكتاب، وأعلى منها قذارة الكفر المتجسد في المشركين، وأعلى منها قذارة الزنادقة والملحدين والدهريين، وإذا ثبت الحكم بالنجاسة لأصحاب مرتبة ما، فهو سيثبت لما هو أعلى منها بالأولوية، ولكن ليس من الضروري أن يثبت لما هو أدنى منها، وقد منعت الآية من دخول المشركين إلى المسجد الحرام، وهذا يقتضي بالأولوية منع الملاحدة من دخوله، لأنهم أشد قذارة من المشركين، ولكنه لا يقتضي منع أهل الكتاب من دخوله لأنهم أقل قذارة روحية من المشركين، وإلّا لو شملت أهل الكتاب

---

(١) هو ظاهر بعض فقهائنا المتقدمين كابن الجنيد وابن أبي عقيل والمقدس الأردبيلي والفيض الكاشاني والسيد محسن الحكيم وأكثر المراجع المعاصرين.

لمجرد اشتراكهم مع المشركين في القذارة الروحية وإن لم يشتركوا معهم في مرتبتها للزم أن تشمل بعض المسلمين كالخوارج أو النواصب أو المنافقين أو الفسقة، لأن لهم قذارة روحية بنسبة معينة، كما للمشركين قذارة روحيّة.

الملاحظة الثانية: إنّ الآية أخصُّ من المدعى من جهة أخرى، وهي أنّها مختصة بالمسجد الحرام، وإلحاق غيره من المساجد به لا يصحّ، لأنّه لا يمكن الاطمئنان بعدم خصوصية للمسجد الحرام، بعد الالتفات إلى كونه مركز التوحيد وكعبة المصلين وقبلتهم، ومقصد الحجيج ومحل طوافهم وحرم الله وبيته الذي هو أول بيت وضع للناس، وقد امتاز عن غيره من المساجد ببعض الأحكام، منها: إنه يجوز اجتياز الجنب في غيره من المساجد، أما هو فلا يجوز أن يجتازه الجنب فضلًا عن مكثه فيه(١)، ومنها: أنّ الصلاة فيه تعادل في الفضل مائة ألف صلاة في غيره كما جاء في الروايات(٢)، فهذه الميزات وغيرها التي لا توجد في غيره من المساجد ربما تكون هي السبب في منع المشركين والكفار من دخوله دون سواه، لا سيما مشركي العرب في العصر النبوي الذين كانوا يأمّون البيت لإقامة شعائرهم الجاهلية الوثنية من تعظيم الأصنام المنصوبة فيه، والطواف حول الكعبة وهم عراة(٣)، والتصفيق والصفير حول الكعبة كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥].

(١) ففي صحيحة جَميلٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْجُنُبِ يَجْلِسُ فِي الْمَسَاجِدِ قَالَ لَا ولَكِنْ يَمُرُّ فِيهَا كُلِّهَا إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ومَسْجِدَ الرَّسُولِ صلى الله عليه وآله»، الكافي، ج٣، ص٥٠.

(٢) عن مسعدة بن صدقة، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «صلاة في مسجدي هذا تعدل عند الله عشرة آلاف صلاة في غيره من المساجد إلّا المسجد الحرام، فإن الصلاة فيه تعدل مائة ألف صلاة»، انظر: وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٧١، الحديث ٣ ـ ٤ ـ ٥ الباب ٥٢ من أبواب أحكام المساجد.

(٣) في الحديث بالسند عن عامر في هذه الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣]، قال: نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو واقف بعرفات، وقد أطاف به الناس، =

وقد يقال: إنّ الآية وإنْ اختصّت بالمسجد الحرام، لكن بما أنّها فرّعت عدم الاقتراب منه على النجاسة التي يحملها المشرك، فتكون شاملة لغيره من المساجد، لأنّه لا فرق من هذه الجهة بين مسجد وآخر.

والجواب: إنّ هذا أوّل الكلام وعين المتنازع فيه، فلا يصحّ المصادرة به وجعله مسلمًا، لأنّ النجاسة إن أريد بها النجاسة المادية فلم يثبت منع إدخالها إلى المسجد، بل الظاهر ـ وفاقًا لجمع من الفقهاء[1] ـ جواز إدخالها إليه بشرط الأمن من تلوثه وعدم تحقق الهتك، وإنْ أريد منها النجاسة المعنوية فلا يمكن إلحاق سائر المساجد بالمسجد الحرام لخصوصيته الآنفة، كما لم يمكن إلحاق أهل الكتاب بالمشركين لزيادة القذارة الروحيّة في المشركين المانعة من الجزم بعدم الخصوصية.

ولم يبق إلّا أن يقال: بأنّ سائر المساجد تُلحق بالمسجد الحرام بعدم القول بالفصل[2].

=وتهدمت منار الجاهلية ومناسكهم، واضمحل الشرك، ولم يطف حول البيت عريان»، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج٦، ص١٠٨، وتفسير مجمع البيان، ج١، ص٣٥٦، وفي الخبر عن أبي هريرة عن أبيه قال: «كنت مع علي بن أبي طالب حين بعثه رسول الله ﷺ فقال ما كنتم تنادون؟ قالوا كنا ننادي أنّه لا يدخل الجنة إلّا مؤمن، ولا يطوف في البيت عريان، ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فإن أجله ـ أو أمده ـ إلى أربعة أشهر، فإذا مضت الأربعة أشهر فإن الله بريئ من المشركين ورسوله، ولا يحج هذا البيت بعد العام مشرك»، البداية والنهاية لابن كثير، ج٥، ص٤٦، وراجع: الكشاف، ج٢، ص٢٤٣، وورد ذلك في عدة روايات عن الأئمة عليهم السلام منها: عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ بعث أبا بكر ببراءة ثم أتبعه عليا فأخذها منه فقال أبو بكر يا رسول الله خيف في شيء؟ قال لا إلّا أنّه لا يؤدي عني إلّا انا أو علي وكان الذي بعث فيه علي عليه السلام لا يدخل الجنة إلّا نفس مسلمة ولا يحج بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان»، انظر: علل الشرائع، ج١، ص١٩٠، إلى غيرها من الأخبار التي أوردها الشيخ الحر العاملي في وسائل الشيعة، ج١٣، ص٤٠٠، الباب ٥٣، من أبواب الطواف.

(١) الذكرى، ج١، ص٢١٩، ومنهاج الصالحين، ج١، ص٤٠٠.

(٢) فقه الصادق، ج١٣، ص٧٧.

ولكن يردّه: أن عدم القول بالفصل غير القول بعدم الفصل والمهم إثبات الثاني لا الأول، وعلى تقدير ادعاء الثاني فإن مرجع ذلك إلى الإجماع، وسيأتي ذكره كدليل مستقل. ولذا قال السيد العاملي: «النهي إنما تعلق بقرب المسجد الحرام خاصة، وعدم الظفر بالقائل بالفرق بينه وبين غيره لا يدل على العدم فيحتمل الفرق»(١).

هل المراد من المسجد الحرام مكة؟

وربما يُقال: إنّ المراد من الآية ليس النهي عن دخول المشركين إلى خصوص المسجد الحرام، وإنما هي بصدد النهي عن دخول المشركين إلى الحرم المكي.

وشواهد هذا التوسع هي:

أولًا: إنّ قوله في ذيل الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [التوبة:٢٨] هو قرينة على أنّ المراد بالمسجد الحرام فيها هو الحرم بأجمعه، لأنّه لا علاقة لخوف العيلة والفقر بمنع المشركين من دخول المسجد الحرام، وإنما يتلاءم ذلك مع منعهم من دخول الحرم بأجمعه، لأن ذلك سوف يخفف الحركة التجارية التي كانت تنشط في مكة أثناء الموسم، من خلال ما يجلبه الحجيج معهم وما يحملونه عند رحيلهم.

ولكن ربما يلاحظ على هذه القرينة، بأن العلاقة بين منعهم من دخول المسجد وخوف العيلة قائمة، وهي أن المشركين غالبًا كانوا يقصدون مكة والحرم لأجل المسجد والتعبد فيه، فإذا منعوا من دخول المسجد والطواف فيه فقد منعوا من الحج، وعليه فلن يقصدوا الحرم بعد ذلك، فيكون منعهم من المسجد موجبًا للعيلة، فتأمّل.

وثانيًا: إنّ الآية لم تتحدث عن منعهم من دخول المسجد بل تحدثت عن

(١) مدارك الأحكام، ج٢، ص٣٠٥.

منعهم من اقترابه: ﴿فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] ومن الطبيعي أن تواجدهم في مكة والحرم هو اقتراب من المسجد فيكون منهيًا عنه.

إلّا أن يقال: بأن عبارة: ﴿لَا تَقْرَبُواْ﴾ ظاهرة بحسب المتفاهم العرفي في النهي عن اقتراف الشيء وارتكابه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] وقوله: ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] إلى غيرها من الآيات التي يردُ فيها هذا التعبير، فإنّها ظاهرة في النهي عن ارتكاب الشيء واقترافه.

وثالثًا: إنه بضمِّ قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، إلى ما هو معروف ومروي من أنّ الإسراء تمّ من بيت أم هاني[1]، يعلم أن المقصود بالمسجد الحرام في الآية هو ما يشمل مكة المكرمة.

ويلاحظ عليه: إنّ الأقوال والروايات في ذلك مختلفة، ومنها: أنّه أسري به من المسجد الحرام نفسه[2]، وهذا القول هو الأرجح، لأن ظاهر

---

(١) نقل في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٥، ص٥، القول بذلك، وروى رواية عن أم هانئ بنت أبي طالب، أنها كانت تقول: «ما أسري برسول الله ﷺ إلّا وهو في بيتي نائم عندي تلك الليلة»، والجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص١٠٦، والكشاف للزمخشري، ج٢، ص٤٣٧، وتخريج الأحاديث والآثار للزيلعي، ج٢، ص٢٥٥، وزبدة التفاسير، ج٤، ص٦، وتفسير الميزان، ج١٣، ص٣١، وفي سيرة المصطفى ص٢٣٧: «أن أكثر الروايات تنصّ على أنه ﷺ كان ليلة الإسراء في بيت أم هانىء».

(٢) في بعض الأخبار أنّه كان في الحجر داخل البيت، أو في المسجد الحرام، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٥، ص٦، وقال الفاضل المقداد: «وكان الإسراء من مكّة، لأنّه ﷺ كان في بيت خديجة، وقيل: في الشعب أو في بيت أمّ هانئ، وبه قال أبو حنيفة وبعض أصحابنا»، كنز العرفان، ج١، ص٣٣٥، ويظهر من بعض الروايات أنّه كان في الأبطح، راجع: تفسير كنز الدقائق، ج٧، ص٣٠٣.

الآية هو ذلك، وحملها على خلاف الظاهر يحتاج إلى دليل تام وهو غير موجود، ولذا قال الشهيد الثاني تعليقًا على القول بأنه أسري به من بيت أم هانئ: «الخبر لم يثبت»[١]، على أنّه لو كانت مكة أو الحرم كله مسجدًا للزم ترتيب أحكام المسجد عليها. وهو مقطوع البطلان، إلّا إذا أريد المجاز من إطلاق المسجد على مكة وذلك لشرف مجاورتها له، فلا تجري كل أحكامه عليها.

ثمّ لو سلمنا بأنّ المسجد الحرام هو عبارة عن الحرم المكي، فيبعد إلغاء خصوصية الحرم المكي وإلحاق غيره من الأماكن به حتى لو كانت مساجد، لأن ذلك محض قياس، ولا سيّما بعد الالتفات إلى خصوصيات الحرم من كونه الموطن الوحيد الآمن على وجه الأرض الذي يأمن فيه الإنسان ولو كان مجرمًا وتأمن فيه الحيوانات والوحوش والأشجار والنباتات، وكونه مشتملًا على المشاعر والشعائر الإلهية، كالصفا والمروة وعرفات ومنى مضافًا إلى المسجد الحرام.

على أنّه لا يبعد أن المراد بالنهي عن دخولهم إليه هو دخول المتمكن الذي يفعل ما يشاء، بما في ذلك ممارسة عباداته الشركية، كما كان عليه أهل الجاهلية، فأراد الله جعله قاعدة للتوحيد.

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ ۚ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ * إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ ۖ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٧-١٨].

ويمكن أن يقرَّب الاستدلال بهذه الآية ـ وإن لم نجد أحدًا تمسّك بها ـ بأنها دلت على عدم جواز تولّي المشركين ـ ما داموا متلبسين وشاهدين على

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٢٤٨.

أنفسهم بالكفر ـ لعمارة المساجد، والعمارة لا تنفك عن دخولها، فيكون المنع عن العمارة منعًا عن الدخول، والآية وإن تحدثت عن منع المشركين من عمارة المساجد إلّا أنها تحدثت عنهم بملاك كفرهم مما يلتقي به أهل الكتاب معهم فيكون الحكم عامًا وشاملًا لكل كافرٍ، مشركًا كان أو غير مشرك.

والاستدلال بهذه الآية مبني على استبعاد أن تكون عبارة: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١٧] بصدد بيان الواقع والإخبار عنه، ليكون المعنى أنّ الذين يعمرون المساجد ويرغبون في ذلك هم المتّصفون بهذه الصفات لا أهل الشرك[١] لأنّه على هذا الاحتمال لن يستفاد منها نهي المشركين ومنعهم من دخول المساجد، كما هو واضح، وإنّما هو ـ أي الاستدلال ـ مبني على أنّ العبارة المذكورة هي بصدد الإنشاء والنهي عن تولّي الكفار لعمارة المساجد، كما هو الظاهر من نظائر هذا التعبير، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] وقوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣] أو قوله: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠] أو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٦١]، إلى غيرها من الآيات، إن المستفاد عرفًا من هذا التعبير أنّه ليس من شأنهم ولا من حقهم ولا ينبغي لهم فعل هذا وأنهم ليسوا أهلًا لذلك، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٧] ، أي ليس من شأنهم عمارتها ولا هم أهلٌ لذلك، وهذا معناه أنّ الآية بصدد إنشاء حكم شرعي.

ولكن يلاحظ على الاستدلال المذكور:

---

(١) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، ج١، ص١٤٥.

الملاحظة الأولى: أنّه لا دلالة للآية على المدعى، وذلك لأنّ العمارة يحتملُ فيها تفسيران:

الأول: أن يراد بها العمارة المادية المتمثلة بتشييد المساجد وتنظيفها، وتولي أمورها، كما يظهر من غير واحد من المفسرين(١)، ويؤيده ما جاء في أسباب النزول أنّه «لما أسر العباس يوم بدر أقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله وقطيعة الرحم، وأغلظ عليٌّ له القول، فقال العباس: ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا، فقال له علي: ألكم محاسن؟ قال: نعم، إنا لنعمر المسجد الحرام، ونحجب الكعبة، ونسقي الحاج، ونفك العاني، فأنزل الله عز وجل ردا على العباس ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا﴾ [التوبة: ١٧]»(٢).

الثاني: أن يراد بها العمارة المعنوية المتمثلة بإحيائها بالعبادة والذكر والدعاء وغيرها من الأغراض التي أعدَّت لها، وهذا ما استظهره بعض المفسرين(٣).

وعلى كلا التفسيرين(٤) فهي لا تدل على المدعى، لأنّه لو أريد المعنى

---

(١) قال الشيخ الطوسي: «اخبر الله تعالى أنه ليس لمشرك أن يعمر مسجد الله. والعمارة أن يجدد منه ما استرم من الأبنية»، البيان في تفسير القرآن، ج٥، ص١٨٨.

(٢) أسباب نزول الآيات للواحدي النيسابوري، ص١٦٣، وهذا المعنى مذكور في العديد من التفاسير، انظر: مجمع البيان، ج٥، ص٢٨، والكشاف، ج٢، ص١٧٩، والجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص٨٩، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج٥، ص١٨.

(٣) من وحي القرآن، ج١١، ص٥١.

(٤) وقد أشار إلى هذين التفسيرين الجواد الكاظمي، قال: «وقد اختلف في المراد بعمارتها. فقيل: إنّما المراد بها ترميمها بإصلاح ما استهدم منها وكنسها وفرشها والإسراج فيها ونحو ذلك من الأمور المطلوبة في ذلك، ويؤيّد ذلك ما روي عنهم عليهم السلام من كنس مسجدا يوم الخميس وليلة الجمعة فأخرج منه من التراب مقدار ما يذرّ في العين غفر الله له، وما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم من أسرج في مسجد من مساجد الله سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في المسجد ضوء من ذلك السراج، ونحوهما من الأخبار وقيل: إنّ=

الثاني، أي العمارة المعنويّة، كما هو الأقرب في تفسيرها ـ باعتبار أن ذلك هو الذي يتناسب مع أجواء الآيتين، فإن قوله: ﴿شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة:١٧] يقرّب أن المراد هو العمارة بالعبادة، إذ إنّ عبادة الأصنام والأوثان شهادة على أنفسهم بالكفر(١)، كما أن الصفات التي تتحدث عنها الآية الثانية لمن يعمر مساجد الله هي صفات تشهد لكون المراد بالعمارة هو عمارتها بالعبادة، لأن عمارتها بالتشييد والتنظيف لا تحتاج لهذه المواصفات، ولذا لم يلتزم أحد من الفقهاء بأن تارك الصلاة أو مانع الزكاة يمنع من تعمير المساجد تشييدًا وتنظيفًا ـ فيكون المراد من نهي المشركين عن عمارتها، عمارتها بعبادة الأوثان والأصنام كما كانوا يفعلون أيام الجاهلية في المسجد الحرام، ومن الواضح أنّه لا ملازمة بين منعهم من عمارتها بهذا الشكل وبين منعهم من مجرد دخولها.

وأما لو أريد بالعمارة المعنى الأول، أي العمارة المادية، كما قد يشهد به قوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة:١٩]، فلن يستفاد من الآية أيضًا النهي عن دخول الكفار إلى المساجد مطلقًا ولو لغير العمارة، إذ الظاهر من الآية أن النهي ليس عن صرف عمارتهم لها، بل عن عمارتها من قبلهم مع شهادتهم على أنفسهم بالكفر في حال العمارة، بإظهار كفرهم قولًا أو فعلًا، وهذا يجعلهم في

=المراد بها شغلها بالعبادة والذكر وتلاوة القرآن ودرس العلم وصيانتها عمّا لم يبن له كأعمال أهل الدنيا واللعب وعمل الصنائع بل الحديث مطلقا غير ذكر الله ونحوه»، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج١، ص١٩٠.

(١) قال الشيخ الطبرسي: «ومعنى شهادتهم ﴿عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة:١٧]: ظهور كفرهم، وأنهم نصبوا أصنامهم حول البيت وطافوا حول البيت عراة، وكلما طافوا شوطا سجدوا لها، وقيل: هو قولهم: لبيك لا شريك لك، إلّا شريك هو لك، تملكه وما ملك»، جوامع الجامع، ج٢، ص٥٢.

موقع التحدي والعلو على المسلمين، والله تعالى لم يجعل للمشركين والكافرين سبيلًا على المؤمنين.

الملاحظة الثانية: بناءً على أنّ المراد بالعمارة العمارة المادية فلا ملازمة بين منعهم من عمارتها ومنعم من دخولها، لأن النهي عن عمارتهم لها ـ كذلك ـ كما يمكن أن يكون بسبب أن الشارع يبغض مجرد دخولهم إليها يمكن أن يكون بسبب أنّه يريد للمسلمين أن يتولوا بأنفسهم بناء مساجدهم وتشييدها وتنظيفها وإدارة شؤونها لا أن يتولى ذلك عنهم المشركون، وهذا لا يستلزم منعهم من دخولها لاستماع موعظة أو نحو ذلك.

ولا يبعد أن يكون النظر إلى المنع من توليهم العمارة من موقع من له الولاية على ذلك، كما كانوا في الجاهليّة، حيث كانت عمارة المسجد الحرام من المهام والمناصب التي تتولاها بعض القبائل العربية وتتوارثها جيلًا بعد جيل وقد أقرها النبي ﷺ لهم[1]، وهو لا يمنع من مباشرتهم

(١) حصل نزاع كبير في الجاهلية بين القبائل المكية، ثم «تداعوا إلى الصلح: إلى أن يعطوا بني عبد مناف بن قصي السقاية والرفادة، وتكون الحجابة واللواء ودار الندوة إلى بني عبد الدار»، الطبقات الكبرى لابن سعد، ج١، ص٧٠. والذي تولى الرفادة من بني عبد مناف هاشم، «فاصطلحوا يومئذ أن يلي هاشم بن عبد مناف بن قصي السقاية والرفادة وكان رجلا موسرا وكان إذا حضر الحج قام في قريش فقال يا معشر قريش إنكم جيران الله وأهل بيته وإنه يأتيكم في هذا الموسم زوار الله يعظمون حرمة بيته فهم ضيف الله وأحق الضيف بالكرامة ضيفه وقد خصكم الله بذلك وأكرمكم به وحفظ منكم أفضل ما حفظ جار من جاره فأكرموا ضيفه وزواره يأتون شعثا غبرا من كل بلد على ضوامر كأنهن القداح قد أزحفوا وتفلوا وقملوا وأرملوا فأقروهم وأسقوهم فكانت قريش ترافد على ذلك حتى أن كان أهل البيت ليرسلون بالشيء اليسير على قدرهم وكان هاشم بن عبد مناف بن قصي يخرج في كل عام مالًا كثيرًا وكان قوم من قريش أهل يسار يترافدون وكان كل إنسان يرسل بمائة مثقال هرقلية». المصدر نفسه، ج١، ص٧٨، وفي الحديث «لما دخل رسول الله ﷺ مكة عام الفتح قام في الناس خطيبا فقال يا أيها الناس انه ما كان من حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلّا شدة»، مسند أحمد، ج٢، ص١٨٠، والسنن الكبرى للبيهقي، ج٦، ص٣٣٥.

لعمارتها تحت إشراف المسلمين وولايتهم وبإذن منهم، وربما يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ﴾ [البقرة: ١١٤]، فإنّ دخولهم خائفين، هو دخول لا يكون بالقوة والغلبة والولاية عليها، وهذا ما يشهد به الواقع التاريخي، فإنّ من المعلوم أنّ بعض المشركين في الجاهلية كانوا يتولون عمارة المسجد الحرام، فأرادت الآية منع هذا التولّي لغير المسلمين.

الملاحظة الثالثة: أن الآية خاصة بالمشركين، ولا تشمل أهل الكتاب لما عرفت، في التعليق على الاستدلال بالآية الأولى.

وهكذا تبين أنّه لا دليل في القرآن على المنع من دخول غير المسلم إلى المسجد.

ثانيًا: الاستدلال بالسنة

أمّا من السّنة فيمكن الاستدلال على المنع بعدة أخبار منها:

الخبر الأول: قوله ﷺ: «**جَنِّبُوا مساجدكم النجاسة**».

قال العلامة الحلي: «ولا يجوز تمكين أحد من الكفار دخول المساجد مطلقًا، ولا يحلّ للمسلم الإذن فيه، لقوله تعالى ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ﴾ [التوبة: ٢٨]، وقوله: عليه السلام: «جنبوا مساجدكم النجاسة». مع قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]»[1].

ويلاحظ عليه:

أولًا: إنّ الجملة المذكورة، لم نعثر عليها في مصادر الحديث الشيعيّة والسنيّة على حد سواء[2]، وإنما ذكرت في كتب الاستدلال بدءًا من القرن

---

(١) نهاية الأحكام، ج١، ص٣٦٠.

(٢) واعترف بذلك المحدث الشيخ محمد تقي المجلسي، قال: «ولم نطلع على هذا الخبر في كتب الحديث من الخاصة والعامة، نعم ذكره الفقهاء رحمهم الله مرسلا»، روضة المتقين، ج٢، ص٢٠٢.

السابع، وذلك في كتاب المعتبر للمحقق الحلي[١]، وما تلاه[٢]، ومنها انتقلت إلى بعض الكتب الحديثية المتأخرة، ككتاب «وسائل الشيعة»[٣]، وحيث إنّ كتب الاستدلال قد يحصل فيها شيء من التسامح في نقل الأخبار، بمعنى نقلها بالمضمون أو اقتباسها من عدة أحاديث وذكر المحصلة المستفادة منها ـ بحيث إن الفقيه، عندما يقول ورد في الخبر عنه ﷺ: «جنبوا مساجدكم النجاسة»، فيكون مقصوده أنّ ذلك هو محصل المستفاد من مجموع الأخبار الواردة في المسألة ـ فلا يسعنا الوثوق بكون الفقرة المذكورة هي نص خبرٍ مغاير لسائر الأخبار.

ثم لو فرض أنّها خبرٌ فهو خبرٌ مرسلٌ، قال الشهيد الأول في الذكرى: «لم أقف على إسناد هذا الحديث النبوي»[٤]، ودعوى أنّ عمل المشهور به جابر لضعف سنده مرفوضة صغرى وكبرى، أمّا صغرويًا، فلأنه لم يثبت عمل المشهور به واستنادهم إليه في الحكم بمنع إدخال النجاسة إلى المساجد أو دخول الكافر إليها، حيث إن معظمهم استندوا إلى الآية المباركة، على أنّ الخبر قد ورد في كتب الاستدلال المتأخرة، ولم نجده في كتب الاستدلال عند فقهائنا القدامى، كالصدوق والطوسي والمفيد وغيرهم، ولا سيما أصحاب الفقه المأثور، والجابرية على القول بها إنما

(١) المعتبر، ج٢، ص٤٤٩ و٤٥١.

(٢) لاحظ: تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٤٣٣، وج٩، ص٣٣٩. ومنتهى المطلب، ج٦، ص٣٢٥، ونهاية الأحكام، ج١، ص٢٨١، و٣٥٨، و٣٦٠، وذكرى الشيعة، ج١، ص١٢٢.

(٣) أورده الحر العاملي في الوسائل نقلًا عن الكتب الاستدلالية راجع وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٢٩ الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد الحديث ٢.

(٤) ذكرى الشيعة، ج٣، ص١٢٩. وقد ترددت كلمة الشهيد المذكورة في كلمات مَنْ بعده، قال الأردبيلي: «والرواية ما تعرف [نعرف] سندها فضلا عن صحتها»، زبدة البيان، ص٤٠، وهكذا اعترف بضعفه سندًا كثيرون، منهم المحقق السبزواري، في ذخيرة المعاد، ج١، ق١، ص١٥٦، والجواد الكاظمي في مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج١، ص١٠٣، ورياض المسائل، ج٤، ص٣٨٨.

هي فيما لو عمل المتقدمون بالخبر. وأما كبرويًا فلأنه قد حُقّق في محله أنّ الشهرة ليست جابرة ولا كاسرة لسند الحديث لأنها ليست حجة في نفسها.

ثانيًا: أن المساجد كما يحتمل أن يكون المراد بها أماكن العبادة المعروفة، يحتمل أن يراد بها مواضع الجبهة[١]. أو مواضع الأعضاء السبعة حال السجود أو نفس الأعضاء السبعة[٢]، وتمامية الاستدلال موقوفة على إحراز المعنى الأول، وهو غير متيسر، لأنّ سائر المعاني ـ لا سيما الأول منها وهو مواضع الجبهة ـ محتملة بدرجة تمنع من استظهار المعنى المدعى، وهذا يعني إجمال الحديث. وربما يرجح أن المراد بها بيوت الله بقرينة قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ﴾ [الحج: ٤٠].

ثالثًا: لو سلمنا كون المراد بالمساجد في الحديث أماكن الصلاة المعروفة فنقول: لا يبعد عدم نظر الحديث إلى الإنسان المحكوم بالنجاسة، بدعوى انصراف الفقرة المذكورة إلى النجاسة المتعدية، كانصراف قوله عليه السلام لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه[٣] عن شعر الإنسان ووبره، وهذا ما دفع بعض الفقهاء إلى حمل الخبر على صورة تعدي النجاسة[٤]. وقد ثبت أنّ إدخال النجاسة غير المتعدية إلى المساجد غير محرم، إذا لم يلزم من إدخالها الهتك، لعدم الدليل على الحرمة، بل الدليل قائم على الجواز، وهو ما أشار إليه الشهيد الأول في الذكرى، قال: «الأقرب عدم تحريم إدخال نجاسة غير ملوِّثة للمسجد وفرشه، للإجماع على جواز دخول الصبيان والحيّض من النساء جوازًا، مع عدم انفكاكهم من نجاسة غالبًا،

(١) احتمل ذلك في كشف اللثام، ج٣، ص٣٣٧. وفي رياض المسائل، ج٤، ص٣٨٨.
(٢) فقه الصادق: ١٣/٧٨.
(٣) وسائل الشيعة، ج٤، ص٣٧٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.
(٤) زبدة البيان، ص٤٠.

وقد ذكر الأصحاب جواز دخول المجروح والسلس والمستحاضة[١] مع أمن التلويث، وجواز القصاص في المساجد للمصلحة مع فرش ما يمنع التلويث»[٢]. وتذكر بعض كتب السير أن النبي ﷺ كان قد اتخذ في مسجد المدينة خيمة لمداواة الجرحى[٣].

ويؤيد دعوى الانصراف:

أ ـ إضافة النجاسة المجنبة إلى المسجد، مما يستفاد منه نظر الحديث إلى النجاسة المتعدية أو التي تكون في معرض التعدي إلى المسجد وإصابته في أرضه أو أثاثه، أو إصابة المصلين فيه، ولا يشمل صورة ما لو كانت النجاسة في بدن الداخل إلى المسجد، أو كان بدنه نجسًا نجاسة مأمونة من التعدي، فمن دخل المسجد وفي جيبة قطعة قماش ملوثة ببعض نقاط الدم مثلًا لا يصدق عليه أنّه لم يجنب المسجد النجاسة.

ب ـ التعبير بـ«جنبوا مساجدكم» الذي يستخدم فيما إذا كانت النجاسة مما يكون أمر دخولها وإخراجها بيد المخاطب، وهو المسلم، فيدخل في التعبير نجاسة البول والدم وكذا الكلب ونحوها، ويدخل فيه الأطفال والمجانين أيضًا، أمّا لو كانت بشرًا عاقلًا مختارًا كما في المشرك فلا يقال جنبوا المسجد منه، بل التعبير الأنسب أن يقال: «امنعوهم منه»، كما سوف يأتي في بعض الروايات التي استدل بها على المنع. ولذلك في موضوع

(١) كما صرحت به بعض الأخبار، انظر: وسائل الشيعة، ج٢، ص٣٧١، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ١.

(٢) الذكرى، ج١، ص١٢٩.

(٣) المغازي للواقدي، ج١، ص٥١٠. وفي السيرة أن رفيدة الأنصارية كانت «تداوي الجرحى وتحتسب بنفسها على خدمة من به ضيعة من المسلمين»، وكان لها خيمة خاصة في مسجد رسول الله ﷺ، معدّة لمداواة الجرحى، انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ج٢، ص٧١٨، تحقيق سهيل زكار، وانظر أيضًا: أسد الغابة، ج٥، ص٤٥٤.

الجنب إما أن يتوجه الخطاب إليه، فيقال لا يدخل المسجد، أو إلى الآخرين فيقال امنعوه، ولا يقال «جنبوه المسجد»، وفي المقام، حيث إن الآخر لا يتوجه إليه الخطاب، إما لكونه غير مكلف بالفروع أو غير مترقب منه امتثالها، فالأنسب أن يقال: «امنعوه من دخول المسجد»، وليس جنبوه.

ولكن هذا لا يخلو من إشكال، فليس ثمة ما يمنع من شمول التعبير بـ «جنبوه» للمشرك وحتى الجنب.

وأما إضافة الاجتناب إلى النجاسة وليس إلى حامل النجاسة، فلا يشكل قرينة أخرى على الانصراف، لتعارف ذلك، إما بضرب من المبالغة في حمل المصدر على الذات، وإما بتقدير مضاف، فيكون المعنى ذو نجاسة.

رابعًا: ولو سلمنا صحة الحديث، وحملنا «المساجد» فيه على أماكن العبادة المعهودة، ومنعنا من إدخال النجاسة ولو غير المتعدية إليها، مع ذلك لن ينفع في المقام لإثبات المدعى، لأنّه دعا إلى تجنيب المساجد النجاسة، فلن يشمل أهل الكتاب، لأن الصحيح طهارتهم، بل إنه لن يشمل المشركين والملحدين أيضًا بناءً على القول بطهارة مطلق الإنسان الذي تبناه بعض أعلامنا. فصحة الاستدلال مبنية على فرض نجاسة الكتابي والمشرك، مع أن الصحيح هو طهارة الأول والأقرب أيضًا طهارة الثاني كما سلف في الباب الأول.

ومما تقدم في مناقشة هذا الوجه تعرف الخلل في استدلال الشيخ الطوسي على المنع بقوله: «لأنهم أنجاس، والنجاسة تُمنع المساجد»[(١)]، فإن نجاسة الكفار محل خلاف بل منع، كما أنّ المنع من إدخال مطلق النجاسة إلى المسجد ولو لم يلزم التلويث والهتك، لا دليل عليه، بل الدليل على عكسه، كما أسلفنا.

---

(١) المبسوط، ج٢، ص ٤٧.

الخبر الثاني: ما روي في الدعائم عن علي عليه السلام أنّه قال: «لتمنعنّ مساجدكم يهودكم ونصاراكم وصبيانكم ومجانينكم أو ليمسخنّكم الله قردة وخنازير، ركعًا وسجدًا»[(١)].

ونحوه ما في الجعفريات عن علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**لتمنعنّ من مساجدكم** ...(وذكر مثله إلّا أن فيه) **قردة أو خنازير**»[(٢)].

وأورده السيد فضل الله الراوندي في نوادره، وفيه: «ليمنعنّ أحدكم مساجدكم..»[(٣)].

وقد دلّ هذان الخبران بمقتضى التهديد بالمسخ على حرمة إدخال أهل الكتاب إلى المساجد ولزوم منعهم من دخولها.

ولكن يمكن تسجيل عدة ملاحظات على هذا الاستدلال:

أولًا: ضعف السند، أما حديث الدعائم فضعفه هو من أكثر من جهة، فهو مبتلى كسائر أخبار الكتاب المذكور بالإرسال، وما ذكره في مقدمة كتابه[(٤)] من أنّه اقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رواه عن الأئمة عليهم السلام لا يدل إلّا على أنّه أورد في كتابه ما هو صحيح عنده، ومن جهة أخرى، فإنّ القاضي نعمان على فضيلته التي تبدو وتظهر من مراجعة كتابه، لكنْ لا يتسنى إثبات وثاقته، وإنْ أصرّ بعض العلماء وهو الشيخ النوري على توثيقه، كما أنّه «لم يثبت أنّه له، ولم يروه عنه من يمكن الاعتماد عليه، فما فيه غير حجّة»[(٥)].

---

(١) دعائم الإسلام، ج١، ص١٤٩.

(٢) مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣٧٩، الباب ١٨، من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

(٣) النوادر، ص٢٤١.

(٤) قال: «نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رويناه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله»، دعائم الإسلام، ج١، ص٢.

(٥) أحكام الرضاع في فقه الشيعة، تقريرًا لدروس السيد الخوئي، ص١٠.

وأمّا الحديث المروي في كتاب الجعفريات أو الأشعثيات[١] وهو من التراث الشيعي المصري أيضًا[٢]، فمشكلته تكمن في الكتاب نفسه لا من جهة الإرسال، وإنما من جهات أخرى:

منها: عدم وثاقة بعض رجال سنده[٣].

ومنها: أن ما ذكره الرجاليون عن كتاب محمد بن محمد بن الأشعث أو

---

(١) إن هذا الكتاب يشتمل على مئات الأخبار المروية بسند واحد، سمي بالجعفريات، لأن أخبارها مروية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. وسمي بالأشعثيات، نسبة إلى راويه محمد بن محمد بن الأشعث.

(٢) فابن الأشعث كان يقطن مصر، انظر: رجال الشيخ الطوسي، ص٤٤٢، ورجال النجاشي، ص٢٦، و٣٧٩، وفهرست الشيخ ص٤٦.

(٣) وذلك أن الكتاب يرويه محمد بن محمد بن الأشعث، عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أبيه إسماعيل، عن أبيه عليه السلام. ومحمد بن محمد بن الأشعث ثقة، قال النجاشي: «محمد بن محمد بن الأشعث أبو علي الكوفي، ثقة، من أصحابنا، سكن مصر. له كتاب الحج، ذكر فيه ما روته العامة عن جعفر بن محمد عليه السلام في الحج»، انظر: رجال النجاشي، ص٣٧٩، وأما موسى بن إسماعيل، فهو مع أن له ترجمة في رجال النجاشي والشيخ، لكن لا توثيق له إلّا وقوعه في كامل الزيارة، انظر: موسوعة الإمام الخوئي (شرح العروة الوثقى ـ الصلاة)، ج١٧، ص٣١٢، وانظر: معجم رجال الحديث، ج٢٠، ص٢٠. وأما الاسم الثالث، وهو إسماعيل بن موسى بن جعفر عليهما السلام، فله ترجمة عند النجاشي والشيخ، قال الأول: «سكن مصر وولده بها وله كتب يرويها عن أبيه عن آبائه... قال: حدثنا أبو محمد سهل بن أحمد بن سهل، قال: حدثنا أبو علي محمد بن محمد بن الأشعث بن محمد الكوفي بمصر قراءة عليه، قال: حدثنا موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر قال: حدثنا أبي بكتبه»، رجال النجاشي، ص٢٦. ولم نجد نصًا بوثاقته، قال السيد الخوئي: «وذكر الكشي في ترجمة صفوان بن يحيى أن أبا جعفر الثاني عليه السلام أمره بالصلاة على جنازة صفوان سنة ٢١٠، وتأتي الرواية، في ترجمة صفوان، لكن في سندها جعفر بن محمد بن إسماعيل وهو لم يوثق. وتقدم كلام المفيد، في أولاد موسى بن جعفر عليهم السلام، وأن لكل منهم فضلا ومنقبة مشهورة، ورواية التهذيب في أن موسى بن جعفر عليه السلام، جعله متوليا على الوقف، في ترجمة إبراهيم بن موسى، وذكرنا أنّه لا دلالة فيها على الوثاقة ولا على الحسن. وطريق الشيخ إليه صحيح»، معجم رجال الحديث، ج٤، ص١٠٢.

كتب موسى بن إسماعيل لا ينطبق ـ كما نبه عليه السيد الخوئي ـ على هذا الكتاب.

ومنها: أنّه على فرض التطابق فلا طريق لنا معتبرًا إلى الكتاب[(١)].

وهكذا فقد رفض الشيخ النجفي في الجواهر الاعتماد عليه، قال: «الكتاب المزبور على ما حكي عن بعض الأفاضل ليس من الأصول المشهورة بل ولا المعتبرة، ولم يحكم أحد بصحته من أصحابنا، بل لم تتواتر نسبته إلى مصنفه، بل ولم تصح على وجه تطمئن النفس بها، ولذا لم ينقل عن [عنه] الحر في الوسائل ولا المجلسي في البحار مع شدة حرصهما

(١) يقول السيد الخوئي: «وأما الأشعثيات، فالموجود منها بأيدينا ـ وتسمى بالجعفريات ـ أيضًا لم تثبت، وذلك لأن محمّد بن محمّد الأشعث له كتاب لنفسه، وهو في الحج فقط، وجميع ما فيه هو مما روته العامة عن الصادق عليه السلام في الحج، وهذا الرجل وثقه النجاشي وكتابه معتبر، لكنه لم يصل إلينا هذا الكتاب المخصوص بالحج، وهو غير الأشعثيات التي هي موجودة فعلًا وعندنا. وهناك كتاب آخر ليس لمحمد بن محمّد الأشعث، بل هو راو له عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام ومن جهة أن راويه محمّد بن محمّد الأشعث سمي بالاشعثيات، وباعتبار أن رواياته مروية عن الصادق عليه السلام بواسطة ابنه موسى بن جعفر عليهما السلام سمي بالجعفريات. وبين هذا الكتاب الذي ذكره النجاشي والشيخ في الفهرست، وبين ما عندنا من كتاب الأشعثيات عموم من وجه، جملة من الكتب موجودة في هذا الكتاب الذي عندنا وغير موجودة فيما نقله النجاشي والشيخ، وكتاب الطلاق موجود فيما رواه الشيخ والنجاشي وغير موجود فيما عندنا من الكتاب. إذن فمن المطمأن به انهما متغايران. أي أن هذا الكتاب الذي عندنا غير ذلك الكتاب، وعلى كلا التقديرين، ليس لنا طريق معتبر إلى هذا الكتاب، فإن صاحب الوسائل والمجلسي لم يرويا عن هذا الكتاب شيئًا، والظاهر أنّه لم يصل إليهما، وإلّا لرويا عنه، بل الشيخ نفسه أيضًا لم يرو عن الأشعثيات شيئًا، لا في التهذيب ولا في الاستبصار، فالظاهر أن هذا الكتاب لم يصل إلى الشيخ أيضًا، وإن كان هذا الكتاب موجودًا في وقته. فلا يمكن الاعتماد على الموجود فعلًا والمسمى بالأشعثيات ـ والحكم بأن هذا الكتاب هو الذي رواه محمّد بن محمّد الأشعث عن موسى ابن إسماعيل عن موسى بن جعفر عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ـ بوجه من الوجوه»، القضاء والشهادات، من تقرير درسه، ص٢٣٧. وراجع ما ذكره السيد الخوئي أيضًا في مباني تكملة المنهاج، ج١، ص٢٢٦.

ـ خصوصًا الثاني ـ على كتب الحديث، ومن البعيد عدم عثورهما عليه، والشيخ والنجاشي وإن ذكرا أن مصنفه من أصحاب الكتب إلّا أنّهما لم يذكرا الكتاب المزبور بعبارة تشعر بتعيينه، ومع ذلك فإن تتبعه وتتبع كتب الأصول يعطيان أنّه ليس جاريا على منوالها فإن أكثره بخلافها، وإنما تطابق روايته في الأكثرية رواية العامة»[١].

أجل، قد يقال: إنّ ما في الجعفريات الذي بين أيدينا يتطابق مع ما نقله عنه بعض العلماء من أحاديث، ومنهم ابن طاووس في إقبال الأعمال وفلاح السائل وجمال الأسبوع، ما يعني أن النسخة التي بين أيدينا هي عينها التي كانت عند ابن طاووس، وهكذا فإن ما في كتاب النوادر منقول أيضًا بسنده عن ابن الأشعث وقد نقل في النوادر أكثر روايات الجعفريات، ما يشهد أيضًا بأن الكتاب قد وصل إليه[٢]. وعدم نقل الشيخ الحر أو المجلسي عنه لعله لعدم عثورهما عليه.

أقول: هذه قرينة جيدة، لكنها لا توجب الوثوق التام في النسخة التي بين أيدينا من الجعفريات التي أدرجها الشيخ النوري في المستدرك والتي جاء بها أحد السادة الأجلاء من الهند[٣]، إلّا إذا كان الخبر موجودًا في النوادر.

وأمّا ما في النوادر للسيد فضل الراوندي (٥٧١هـ) فهو مأخوذ من الجعفريات كأكثر أحاديث النوادر، فإشكال السند يأتي بعينه هنا، كما أن سند الراوندي إلى ابن الأشعث غير تام[٤].

---

(١) جواهر الكلام، ج٢١، ص٣٩٨.

(٢) انظر: مقدمة كتاب النوادر، ص٦٢، وما بعدها.

(٣) جاء به بعض السّادة الأجلّة من الهند إلى مشهد أمير المؤمنين عليه السلام في السنة ١٢٧٩هـ.ق على ما هو المذكور في أوّل المطبوع منه.

(٤) فإنّ الراوندي لا شبهة في وثاقته وعلو شأنه، لكن لم تثبت وثاقته شيخه عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، وكذلك فإنّ شيخ الروياني وهو محمد بن الحسن التميمي البكري، مجهول الحال.

ومن الغريب دعوى بعضهم انجبار سند الخبرين بعمل الأصحاب[١]، إذْ مع قطع النظر عن النقاش في الكبرى، وهي جابرية عمل الأصحاب للخبر الضعيف، فإن الصغرى غير ثابتة، لأنّه لم يثبت اعتماد الأصحاب على الخبرين المذكورين، لأنهم عللوا الحكم بأمور أخرى، ولم نجد الاستناد إلى هذين الخبرين إلّا في كلام بعض متأخري المتأخرين كالشيخ يوسف البحراني في حدائقه[٢]. حتى إن صاحب الجواهر لم يذكرهما لعدم اعتنائه بهما كما يظهر من رفضه لروايات الدعائم والجعفريات في موارد أخرى[٣].

ثانيًا: مع قطع النظر عما جاء في الخبر من مسخٍ من يخالف في إدخال المذكورين إلى المسجد، فإنّ سياق الخبرين يمنع من استظهار حرمة دخول الكفار إلى المساجد، لأنّه ذكر في البين الصبيان والمجانين، ومن المعلوم عدم حرمة إدخالهم إلى المساجد، فيتعين حمله على الكراهة[٤].

وفي المقابل، قد يقال: إنّ ظاهر قوله «لتمنعن مساجدكم»، هو الحرمة، فيؤخذ بهذا الظاهر إلّا فيما قام الدليل فيه على الكراهة. والتفكيك في السياق أمر متعارف، كما في «اغتسل للجمعة والجنابة»، قال في الحدائق «فما ورد في هذين الخبرين من إضافة المجانين والصبيان محمول على الكراهية... ويكون النهي هنا مستعملًا في التحريم والكراهة، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كثير في الأخبار»[٥].

والجواب على ذلك: أنّه في المقام لا مجال لثلم وحدة السياق، لأنّ التهديد بالمسخ لا يمكن أن يُحتمل فيه غير الحرمة، لأنّ المسخ عقوبة،

(١) فقه الصادق، ج١٣، ص٧٧.
(٢) الحدائق الناضرة: ٧/٢٧٩.
(٣) جواهر الكلام: ١٢/٧٩٣ وغيرها من الموارد.
(٤) بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام، ص٥٥.
(٥) الحدائق الناضرة: ٧/٢٧٩ ـ ٢٨٠.

والعقوبة لا تكون على فعل المكروهات، وبما أنّ إدخال أو دخول المجانين والصبيان إلى المساجد ليس محرمًا قطعًا، فلا يعقل المسخ بلحاظه لا على نحو العلة التامة ولا على نحو جزء العلة، ودعوى أنّ المسخ هو بلحاظ إدخال أو دخول اليهود والنصارى فحسب، خلاف الظاهر، ولهذا فلا بدّ من رفض الرواية ورد علمها إلى أهلها لأنّ مدلولها مقطوع بفساده وبطلانه.

ثالثًا: ومما يبعث على الشك والريبة في روايتي الدعائم والجعفريات، أن مضمون الخبر موجود في مصادر الحديث الأساسية لدى الفريقين، مع عدم وجود فقرة «يهودكم ونصاراكم» ولا فقرة «ليمسخنكم قردة وخنازير»، فقد روى الشيخ في التهذيب(١) عن الإمام الصادق عليه السلام: «جنبوا مساجدكم البيع والشراء والمجانين والصبيان والأحكام والضالة والحدود ورفع الصوت».

وفي التهذيب أيضًا بإسناده إلى عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم، واجعلوا مطاهركم على أبواب مساجدكم**»(٢). وروى الصدوق أيضًا في الخصال وعلل الشرائع ومن لا يحضره الفقيه، قال أبو عبد الله عليه السلام: «جنبوا مساجدكم الشراء والبيع والمجانين والصبيان والضالة والأحكام والحدود ورفع الصوت»(٣).

وهكذا نجد المصادر السنية تذكر قريبًا من هذا المضمون الذي يشتمل على مكروهات المسجد، ففي سنن ابن ماجه بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسلّ سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر**

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢٤٩/٣ ح٢، وعنه الوافي: ٥٠٦/٥.
(٢) التهذيب: ٢٥٤/٣ ح٢٢، وعنه الوافي: ٥٠٧/٥.
(٣) من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٣١٩، وج١، ص٢٣٧، والخصال، ص٤١٠.

وجمّروها في الجُمَع»[١]، وروى نحوه ابن شبّة في تاريخ المدينة[٢] فهذه الروايات الواردة في مصادر الفريقين المعروفة خلت عن ذكر فقرة «يهودكم ونصاراكم» مما يبعث على الشك والريب في روايتي الدعائم والجعفريات، واحتمال إضافة هذه الفقرة من قبل بعض الرواة أو غيرهم.

إلا أن يقال: ما في الدعائم والجعفريات مغاير لهذه الروايات وليس الجميع رواية واحدة كما يشهد بذلك اختلاف المضامين اختلافًا بينًا فتأمل.

رابعًا: قد يقال: إنّ مضمون الخبرين مخالفٌ للقرآن، لأنّ صريحهما إمكان حصول العذاب بالمسخ[٣] في الأمة الإسلامية، مع أنّ القرآن الكريم أكّد ارتفاع العذاب الاستئصالي العام عن هذه الأمة، ببركة النبي محمد ﷺ وبركة الاستغفار: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: **٣٣**]، والمسخ العام هو من أبرز أنواع العذاب.

وفي نهج البلاغة: «وحَكَى عَنْه عليه السلام أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَاقِرُ عليه السلام أَنَّه قَالَ: «كَانَ فِي الأَرْضِ أَمَانَانِ مِنْ عَذَابِ الله، وقَدْ رُفِعَ أَحَدُهُمَا فَدُونَكُمُ الآخَرَ فَتَمَسَّكُوا بِه: أَمَّا الأَمَانُ الَّذِي رُفِعَ فَهُوَ رَسُولُ اللَّه ﷺ، وأَمَّا الأَمَانُ الْبَاقِي فَالِاسْتِغْفَارُ، قَالَ الله تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: **٣٣**]»[٤]. وهناك عدة روايات بهذا المضمون[٥]، واستنادًا إلى الآية الشريفة وإلى هذه الروايات، فإننا نرسم علامة استفهام حول ما جاء في روايتي الدعائم والجعفريات من وقوع

---

(١) سنن ابن ماجه: ٢٤٧/١ باب ما يكره في المساجد. والتجمير أن يترك العود على النار في مجمرة، لأجل تبخير المسجد به.

(٢) تاريخ المدينة المنورة لابن شبة، ج١، ص٣٥.

(٣) هذا كله بناءً على واقعية المسخ الحقيقي، مع أنّ ثمة رأيًا آخر رجحناه وهو أن المسخ يراد به المسخ المعنوي، راجع كتاب الشيعة والغلو.

(٤) نهج البلاغة، ج٤، ص١٩.

(٥) لاحظ الروايات في تفسير كنز الدقائق، ج٥، ص٣٣.

المسخ في هذه الأمة في حال لم يمنع المسلمون اليهود والنصارى من دخول المساجد، ويؤيد هذا الإشكال أننا لم نجد في كل تاريخ هذه الأمة وقوع المسخ أو نحوه من أنواع العذاب الاستئصالي الذي كان يبتلي به الله الأمم السالفة، لا سيما أنّ المحذور الذي هددت الروايتان بوقوع المسخ على ارتكابه قد وقع، ودخل ويدخل النصارى واليهود إلى مساجد المسلمين في بعض البلدان، ويحصل ذلك بإذن من المسلمين في كثير من الأحيان. وقد رأينا بأعيننا زعيم الكنيسة المسيحية الكاثوليكية في العالم كله يدخل مع جمع من معاونيه أحد مساجد المسلمين برفقة بعض علمائهم.

وفي الخبر عن ابن عباس، في قول الله في كتابه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] قال: «من آمن بالله واليوم الآخر كتب له الرحمة في الدنيا والآخرة، ومن لم يؤمن بالله ورسوله عوفي مما أصاب الأمم من الخسف والقذف»[١]. ولا يبعد أن ابن عباس قد استقى ذلك من رسول الله ﷺ أو من أمير المؤمنين عليه السلام لأن رفع العذاب في الدنيا أو الآخرة، هو ليس من الأمور الاجتهادية ليدلي فيها ابن عباس برأيه، إلّا أن تقول الظاهر أنّه استفاد ذلك من الآية.

أجل، قد يقال: إنه ليس في الآية والخبر المروي في «نهج البلاغة»، ما ينفي وقوع المسخ في البشرية بعد النبي محمد ﷺ، إلّا إذا كان من نوع العذاب العام، أما إذا كان من قبيل العقوبة الشخصية في قضية إعجازية، فليس ثمة ما ينفي وقوعه، بل إن فيها ما يشير إلى إمكانية وقوعه كما جاء في بعض الأخبار[٢] لكنها أخبار ضعيفة السند[٣]، أو غريبة المضمون فلا يعوّل عليها.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٧، ص١٤١، ومجمع البيان، ج٧، ص١٢١، وفي رواية أخرى: «.. ومن لم يتبعه عوفي مما كان يبتلى سائر الأمم من المسخ والخسف والقذف»، المعجم الكبير للطبراني، ج١٢، ص١٩.

(٢) بحار الأنوار: ٣١٢/٥٤ الباب ٤٦ الحديث ١٣، وج ١١٠/٤٧ الباب ٢٧ الحديث ١٤٧.

(٣) ما جاء في الفصول المختارة للشيخ المفيد فيما نقله السيد الحميري عنه ﷺ قال: «لم=

الوجه الثالث: الكفار وعدم الانفكاك عن النجاسة الحدثية

ومما استدل به ابن قدامة (٦٢٠هـ) في المغني[١] والعلامة الحلي (٧٢٦هـ) في التذكرة[٢] ما جاء في قولهما: «ولعدم انفكاكهم ـ أي الكفار ـ من حدث الجنابة والحيض والنفاس، وهذه الأحداث تمنع من المقام في المسجد، فحدث الشرك أولى».

وخلاصة هذا الاستدلال: أن أهل الكتاب والمشركين ـ رجالًا ونساءً ـ لا ينفكون عن حدث الجنابة أو الحيض أو النفاس فلا يسمح لهم بدخول المساجد لأن المحدث بهذه الأحداث لا يجوز له دخول المسجد لو كان مسلمًا فكيف لو كان كافرًا!

وقد ورد هذا الاستدلال في كلام ابن حجر والعيني والقرطبي قالوا: «قال ﷺ: «**لا أُحلُّ المسجد لحائض أو جنب**»[٣]، والكافر جنب»[٤].

وهذا الاستدلال يمكن إرجاعه إلى وجهين مستقلين:

الوجه الأول: إن الكافر لا ينفك عن حدث الجنابة أو الحيض، وهذه الأحداث تمنع من دخول المسلم المسجد فالكافر أولى.

ويرد عليه:

أولًا: إنّ دعوى عدم انفكاكهم عن الأحداث المذكورة ليست تامة على

=يجر في بني إسرائيل شيء إلّا ويكون في أمتي مثله حتى المسخ والخسف والقذف»، وقال حذيفة: «والله ما أبعد أن يمسخ الكثير من هذه الأمة قردة وخنازير»، انظر: الفصول المختارة، ص٩٥.

(١) المغني لعبد الله بن قدامة، ج١٠، ص٦١٨، ونحوه في الشرح الكبير لعبد الرحمان بن قدامة، ج١٠، ص٦٢٥.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٣٨.

(٣) سنن أبي داوود، ج١، ص٨٥، والسنن الكبرى للبيهقي، ج٢، ص٤٤٢.

(٤) فتح الباري، ج١، ص٣٤٧، ووعمدة الباري، ج٤، ص٢٤٧، وجامع أحكام القرآن، ج٨، ص١٠٥.

إطلاقها، إذ إنّ أطفال الكفار وكذا من راهق البلوغ أو بلغ من رجالهم ونسائهم بالسن لا بالجنابة أو الحيض، وهكذا من يفقد الطاقة الجنسيّة من رجالهم أو المرأة التي لا تحيض وهي في سن من تحيض، ينفكون عن الجنابة والحيض، فاللازم الحكم بجواز دخولهم المساجد لانتفاء المانع بالنسبة إليهم، مع أنّهم لا يلتزمون بذلك، بل واللازم الحكم بجواز دخول مطلق الكافر إليه فيما لو تطهّر من الحدث مراعيًا للشروط ومنها قصد القربة إن قيل بتأتيه منه ـ كما لا يبعد ـ وقيل بطهارته الذاتية أيضًا ليصح غسله.

ثانيًا: إنّ الحاصل من هذه الدعوى أنّ المانع من دخول الكافر إلى المسجد ليس كفره بل حدثه، وهذا مع أنّه لا يختص بالكافر بل يعم المسلم الذي لا يغتسل من الأحداث، فإنه خلاف ظاهر كلمات العلماء، حيث يظهر منهم أن المانع من دخول الكافر إلى المسجد ليس سوى كفره، ولذا يذكر كعنوان مستقل في مقابل الجنب أو الحائض.

ثالثًا: لو تمّ البيان المذكور فغاية ما يستفاد منه منع الكافر من المكوث في المسجد بسبب جنابته وحدثه، كما هو الحال في المسلم المحدث أو المسلمة المحدثة بالجنابة أو الحيض، ولن يستفاد منه منعه من الدخول ولو اجتيازًا، كما لا يمنع المحدث المسلم من اجتيازه، وهذا ما لا يلتزم الفقهاء به لأنهم أطلقوا القول بمنعه من دخول المسجد ولو اجتيازًا.

رابعًا: حتى لو أحرز كون الكافر محدثًا فيمكن أن يقال إن هذا لن يقتضي حرمة دخوله إلى المسجد، بناءً على عدم كون الكفار مكلَّفين بالفروع، ولن يقتضي أيضًا وجوب منعه أو إخراجه منه من قبل المسلم، لأن من المحتمل اختلاف حكمه عن حكم الكافر، وبالتالي لا يلزم المسلم بمنعه من الدخول كما لا يلزم بمنعه من فعل المنكرات وترك الواجبات. فتكون أحكام الجنابة والحيض من قبيل وجوب الغسل وحرمة وطء الحائض وحرمة المكث في المساجد ونحوها، هي أحكام تختص بالمسلمين بناءً على أن الكفار غير مكلفين بالفروع.

إنْ قلت: إنّ غاية ما تقتضيه قاعدة كون الكافر غير مكلّف بالفروع أنّه لا يحرم عليه دخول المسجد، ولكن منعه من دخول المسجد أو لزوم إخراجه منه، هو تكليف المسلم ولا مانع يمنع المسلم من العمل بتكليفه، إذ ما دام يرى مجنبًا يدخل المسجد فعليه منعه وإخراجه ولو كان كافرًا كما يلزمه إخراج المجنب لو كان مسلمًا.

قلت:

١ ـ إنّ لزوم إخراج المحدث المسلم من المسجد هو من باب ردعه ونهيه عن المنكر، ولا يصدق ارتكاب المنكر بالنسبة للكافر إلّا على القول بكونه مكلفًا بالفروع، وهذا ما لم يثبت.

٢ ـ بل يمكن القول: إنّ وجوب نهيهم عن دخول المساجد غير محرز حتى لو بني على تكليفهم بالفروع، والتفكيك بين تكليفهم وتكليفنا ممكن بل واقع، فقد حرّم الإسلام عليهم تناول وارتكاب المحرمات كشرب الخمر وأكل الخنزير واللعب بالقمار ولكن مع ذلك لا يجب نهيهم عن هذه المحرمات ولا منعهم منها إلّا في حالة التجاهر بارتكابها.

٣ ـ حتى لو ثبت كون الكافر مكلفًا بالفروع فإن غاية ما يقتضيه ذلك هو حرمة دخوله المساجد ولزوم أمره بالخروج منها، أما لزوم إخراجه على المسلمين فلا دليل عليه، فإخراجه عن المسجد هو رفع للمنكر وليس نهيًا عنه، والرفع يحتاج إلى دليل خاص غير دليل النهي عن المنكر.

إن قلت: إنّ ذات الحدث ـ سواء كان جنابة أو حيضًا ـ هو من قبيل الأحكام الوضعية التي لا تناط بالإسلام بل تعم الكافر كما لا يبعد، ولذا يصدق على المرأة الكافرة أثناء عادتها الشهرية أنها حائض، ويصدق على الرجل الكافر إذا جامع زوجته أو أمنى أنّه مجنب، ومع صدق الموضوع وهو الجنابة أو الحيض في حق الكافر فكيف لا تترتب الأحكام عليه مع أن الحكم تابع لموضوعه؟ على أنّه لا يعقل أن يكون الكافر أهون حالًا من المسلم.

قلت: بناءً على ما تقدم ذكره تبيّن أن موضوع هذه الأحكام ليس مطلق الجنابة بل جنابة المسلم، وليس تحيّض مطلق المرأة بل تحيّض المرأة المسلمة، وهذا له نظائر في الفقه الإسلامي، فالساحر مثلًا عقوبته هي القتل، لكن هذه العقوبة هي للساحر المسلم دون الكافر، لما ورد في الحديث(١) عن السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَال: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: «سَاحِرُ الْمُسْلِمِينَ يُقْتَلُ وسَاحِرُ الْكُفَّارِ لَا يُقْتَلُ، قِيلَ: يَا رَسُولَ الله ولِمَ لَا يُقْتَلُ سَاحِرُ الْكُفَّارِ؟ قَالَ: لأَنَّ الْكُفْرَ أَعْظَمُ مِنَ السِّحْرِ، ولأَنَّ السِّحْرَ والشِّرْكَ مَقْرُونَانِ»(٢).

ومنه اندفع ما يقال من أنّ الكافر لا يكون أهون حالًا من المسلم، فإنّ المسلم الذي يرى حرمة المسجد عليه الاغتسال من الجنابة قبل دخوله.

الوجه الثاني: أن يقال: إذا كان المحدث بالجنابة أو الحيض والنفاس لا يسمح له بدخول المسجد، فالكافر والمشرك أولى بالمنع لأن حدث الشرك أشد من تلك الأحداث. فهذا وجه آخر لا يرتبط بدعوى عدم انفكاكه عن النجاسة.

فيرد عليها أنّ الأولوية المذكورة لا وجه لها إلّا بناءً على نجاسة الكافر الذاتيّة، وهي غير ثابتة، بل ثبت عكسها وهو الطهارة، هذا أولًا.

وثانيًا: إن المقيس عليه إن كان هو جنابة الكافر فهي ـ كما عرفت ـ لا تمنع من دخوله المسجد لا بالنسبة إليه ولا بالنسبة للمسلم، وإن كان هو جنابة المسلم، فلا وجه للقياس بينها وبين شرك الكافر لأنّه قياس محض لا يقطع معه بعدم خصوصية الجنابة فضلًا عن أن يدعى أولوية الشرك منها.

---

(١) قد بنينا على عدم إهمال أخبار النوفلي، كما أوضحنا في ملاحق كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

(٢) الكافي، ج٧، ص٢٦٠، ومن لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٥٦٧، وتهذيب الأحكام، ج١٠، ص١٤٧.

الوجه الرابع: منعهم من دخول المساجد إذلال مطلوب

ما ذكره العلامة في التذكرة بقوله: «ولأنّ منعهم من الدخول، فيه إذلال لهم، وقد أمرنا به»(١).

ويرد عليه عدم تماميته كبرى وصغرى:

أمّا الكبرى، فلأنّ الإسلام لم يأمرنا بالتعاطي مع أهل الذمة أو المعاهدين وكل مسالم من الكافرين على قاعدة الإذلال لهم، بل أمر بالإحسان إليهم والبرّ بهم ومجادلتهم بالتي أحسن، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨-٩].

وفي عملية الحوار والجدال معهم دعا إلى الجدال بالتي أحسن، وهي دعوة لا تنسجم مع التعامل معهم بإذلال، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وأما قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. فإنه ناظر إلى ظرف القتال، وأنّه لا بد من مقاتلتهم حتى يسلموا أو يدخلوا في نظام الذمة، فالصغار هو خضوع المحاربين منهم من خلال دفع الجزية الذي كان نظامًا لإدارة العلاقات معهم، وليس مطلوبًا التعامل معهم بالإذلال كمنهج عام يحكم العلاقات معهم، وإنما هو عبارة عن وضع حدٍ لحالة العدوان والتمرد. وقد رجحنا في

(١) تذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٣٩.

مجال آخر أنّ هذه الآية ونظائرها من الآيات المطلقة لا دلالة لها على ضرورة قتال الكافر لكفره، وإنما قتاله يكون لحرابته.

بكلمة أخرى: إنّ غاية ما يمكن أن يدعى دلالة الآية عليه هو لزوم إرغام الكافر على دفع الجزية عند قيام الحرب، ولا تعطي الآية مفادًا عامًا بالتعاطي معهم دائمًا وفي كل الحالات والأوقات وحتى لو كانوا مسالمين على أساس الإذلال.

بل إنّ سيرة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام وإرشاداتهم على العكس من ذلك تمامًا، فالنبي ﷺ كما جاء في سيرته: «**كان له جار يهودي لا بأس في خلقه فمرض، فعاده رسول الله ﷺ مع أصحابه**»[1]، وأما أَمِير الْمُؤْمِنِين عليه السلام فقد جاء في سيرته أنّه «صَاحَبَ رَجُلًا ذِمِّيًّا فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: أَيْنَ تُرِيدُ يَا عَبْدَ اللَّه؟ فَقَالَ: أُرِيدُ الْكُوفَةَ، فَلَمَّا عَدَلَ الطَّرِيقُ بِالذِّمِّيِّ عَدَلَ مَعَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: أَلَسْتَ زَعَمْتَ أَنَّكَ تُرِيدُ الْكُوفَةَ؟ فَقَالَ لَه: بَلَى، فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: فَقَدْ تَرَكْتَ الطَّرِيقَ! فَقَالَ لَه: قَدْ عَلِمْتُ، قَالَ: فَلِمَ عَدَلْتَ مَعِي وقَدْ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: هَذَا مِنْ تَمَامِ حُسْنِ الصُّحْبَةِ أَنْ يُشَيِّعَ الرَّجُلُ صَاحِبَه هُنَيْئَةً إِذَا فَارَقَه، وكَذَلِكَ أَمَرَنَا نَبِيُّنَا ﷺ فَقَالَ لَه الذِّمِّيُّ: هَكَذَا قَالَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ الذِّمِّيُّ: لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَبِعَه مَنْ تَبِعَه لأَفْعَالِه الْكَرِيمَةِ، فَأَنَا أُشْهِدُكَ أَنِّي عَلَى دِينِكَ ورَجَعَ الذِّمِّيُّ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَلَمَّا عَرَفَه أَسْلَمَ»[2].

وهكذا فإنّ عليًا عليه السلام قد أمر عامله على مصر مالك الأشتر في عهده المعروف بقوله: «وأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، والْمَحَبَّةَ لَهُمْ واللُّطْفَ بِهِمْ،

---

(١) الكامل في التاريخ، ج٦، ص١٧٩.

(٢) الكافي، ج٢، ص٦٧٠. وهو خبر صحيح رواه الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عَنْ آبَائِه عليهم السلام.

ولَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»[١]. فالتعامل بلطف مطلوب مع الأخ في الدين والأخ في الإنسانية، وإذا كان الحاكم وهو مظهر قوة الدولة الإسلامية يطلب منه ذلك فبالأحرى أن يطلب ذلك من سائر المسلمين.

وأما الصغرى، فلو سلمنا أننا مأمورون بإذلالهم مطلقًا، لكن المنع من دخولهم المسجد لا يكون دائمًا ملازمًا للإذلال ولا محققًا له، فقد ينفك عنه بل ربما يكون دخولهم إلى المسجد محققًا للإذلال، كما لو دخلوه لدفع الجزية أو دخلوه أسارى أو للمحاكمة أمام القاضي المسلم، أو نحوه، فاللازم على المستدل بهذا الدليل التفصيل بين ما لو كان المنع من دخولهم محققًا لإذلال وبين ما لو كان غير محقق له، مع أن القائلين بالمنع أطلقوا ولم يفصلوا.

الوجه الخامس: شهرة المنع

ما استدل به جمع من الفقهاء، ومنهم ابن قدامة في المغني والعلامة الحلي في التذكرة من أنّ منعهم كان مشهورًا، بدليل ما روي أنّه دخل أبو موسى على عمر ومعه كتاب حساب عمله، فقال عمر: «ادع الذي كتبه ليقرأه، فقال: إنه لا يدخل المسجد قال: ولم لا يدخل؟ قال: لأنّه نصراني[٢]، فانتهره عمر، وهو يدل على شهرته بينهم»[٣] وفي مورد آخر قال

---

(١) نهج البلاغة كتابه عليه السلام إلى الأشتر لما ولاه مصر، وهو كتاب جليل يتضمن أهم تعاليم وبرامج الحكم الإسلامي، والعهد المذكور له سند صحيح، وهذا ما أشار إليه بعض الفقهاء، راجع: دراسات في ولاية الفقيه، ج٤، ص٣٠٤ ـ ٣٠٥، والقضاء في الفقه الإسلامي، ص٦٦.

(٢) في التذكرة: «فسكت»، وهو ظاهر في الرجوع إلى عمر.

(٣) المغني، ج١٠، ص٦١٨، وكذلك الشرح الكبير، ج١٠، ص٦٢٥، والمجموع للنووي، ج١٩، ص٤٣٤، تذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٣٩.

عبد الرحمن بن قدامة: «وهذا اتفاق منهم على أنّه لا يدخل المسجد، وفيه دليل على شهرة ذلك بينهم وتقريره عندهم»(١).

وقبل التعليق على هذا الاستدلال نذكر نصّ الخبر بحسب ما رواه ابن قتيبة بسنده عن عمر بن الخطَّاب قال لأبي موسى: «ادع لي كاتبك ليقرأ لنا صحفًا جاءت من الشام. فقال أبو موسى: إنه لا يدخل المسجد: قال عمر: أبهِ جنابةٌ؟ قال: لا، ولكنّه نصراني. قال: فرفع يده، فضرب فخذه حتى كاد يكسرها ثم قال: ما لك! قاتلك اللَّه! أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١]! ألا اتخذت رجلًا حنيفيًا؟ فقال أبو موسى: له دينه ولي كتابته. فقال عمر: «لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزّهم إذ أذلَّهم ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله»(٢).

ثمّ إنّ الاستدلال بهذا الخبر، تارة يعتمد على استفادة شهرة المنع منه، وأخرى، على منع عمر للنصراني من الدخول.

إذا اتضح ذلك نقول إنه ومع قطع النظر عن سنده، فيرد على الاستدلال به:

أولًا: أما الاستدلال بالحديث من زاوية دلالته على شهرة المنع، فيرد عليه أن هذا الحديث لا يدل على كون المنع مشهورًا شهرة مستندة إلى صاحب الشريعة، فلعلها شهرة مستندة إلى حكم سلطاني بمنع دخوله، صادر عن عمر نفسه وهو المعروف باجتهاداته المتعددة، وربما كان المنع من دخولهم إلى المسجد مأخوذًا كشرط في عقد الذمة لاعتبارات ارتآها الخلفاء آنذاك، بل ربما يقال بعدم دلالته على الشهرة أصلًا، لأن عدم دخوله ربما بسبب عدم رغبته هو في دخول المسجد، كما يؤيده نسبة الفعل إليه «إنه لا يدخل المسجد» ولم يشأ عمر إجباره على دخوله.

---

(١) الشرح الكبير، ج١٠، ص٦٢٤.

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري، ج١، ص١٠٢.

ثانيًا: أمّا من جهة منع عمر من دخوله، فهو لا يتم في الدلالة على الحكم الشرعي، إلّا بناءً على القول بحجية قول الصحابي، ونحن لا نقول بذلك. وبصرف النظر عن ذلك، فليس الخبر ظاهرًا في أن عدم دخول النصراني إلى المسجد كان بسبب منع عمر منه، لأنّ عبارة: «فانتهره عمر» ظاهرة في الرجوع إلى أبي موسى وليس إلى النصراني، لأن النصراني ما دام لم يدخل المسجد ـ كما ذكر أبو موسى ـ فلا معنى لينتهره عمر منه، وانتهاره من خارج المسجد لا وجه له أيضًا، إذ لا يمنع أهل الكتاب من التواجد في بلاد المسلمين باستثناء مكة وحرمها. وهذا ما فهمه بعض فقهاء الشافعية حيث قال وهو يستدل على عدم جواز تولية الكافر للقضاء: «وانتهر عمر أبا موسى حين استعمل كاتبًا نصرانيًا، ثم قال: لا تدنوهم وقد أقصاهم الله ولا تكرموهم وقد أهانهم الله ولا تأمنوهم وقد خوّنهم الله وقد نهيتكم عن استعمال الكتّاب فإنهم يستحلون الرشا»[1].

ومنه يتضح عدم صحة الاستدلال على المنع بما نقل[2] عن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز من أنّه كتب إلى عماله بذلك واستدل بالآية القرآنية: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة:٢٨] فإن أمره لا يمثل حجة شرعية، وربما يكون أمرًا سلطانيًا اقتضته ظروف تلك الحقبة الزمانية بحسب ما أدى إليه نظره، واستدلاله بالآية رغم ما أثير حول دلالتها من لغط شاهد على أنّه لا يوجد من سنة الرسول ﷺ ما يمنع من دخولهم وإلّا لكان الأنفع له التمسك به.

الوجه السادس: لزوم الهتك من دخولهم

إن دخول الكفار إلى المساجد منافٍ لرفعتها وهتك لحرمتها فيجب

(١) راجع كفاية الأخبار في حلّ غاية الاختصار، ج٢، ص١٥٨ للإمام تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي من علماء القرن التاسع للهجري.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٤/٨.

منعهم، قال صاحب الجواهر: «ضرورة اعتبار التعظيم فيها أجمع، بل لو قلنا بجواز كون النجاسة غير المتعدية فيها لم يجز هنا إما للإهانة في دخولهم أو لغير ذلك، بل ربما كانوا أسوأ من الكلب والخنزير والعذرة اليابسة...»[(١)]، وقال المحقق العراقي بعد استدلاله بالآية: «خصوصًا مع صدق الهتك به، الجاري حرمة مثله حتى في العذرة اليابسة أحيانًا...»[(٢)] وقال القرطبي: «ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [النّور: ٣٦] ودخول الكفار فيها مناقض لترفيعها»[(٣)].

وحيث إن الكبرى لا شك فيها، فإن المساجد مما لا يجوز هتكها لأنها بيوت الله تعالى، فينصب الكلام على الصغرى، وما يمكن تسجيله من ملاحظة هنا أنّ عنوان الهتك لا يصدق على دخول الكافر إذا كان دخولًا طبيعيًا لا يحمل أي تحدٍ أو استفزازٍ، أو قصد إساءة وتنجيس، كما لو دخلها لاستماع خطبة أو للتعرف على الإسلام وكيفية العبادة الإسلامية أو لتقديم العزاء للمسلمين بميت لهم أو نحو ذلك، ويزداد الأمر وضوحًا على القول بطهارة الكافر فإنّ دخوله والحال هذا لا يصدق عليه عنوان الهتك، ولن يجعل المسجد في معرض التنجس.

ومن المؤسف أنّ توسع الفقهاء في تطبيق عنوان الهتك قد أوجب إقفال بعض أبواب الهداية إلى الإسلام، كما هو الحال فيما نحن فيه، أو في مسألة منع الكافر من تملك القرآن الكريم بحجة لزوم الهتك أو غير ذلك من المبررات الضعيفة.

ومنه تعرف عدم تمامية ما ذكره القرطبي بقوله: «ودخول الكفار فيها

---

(١) جواهر الكلام: ٢٨٧/١٢.

(٢) شرح تبصرة المتعلمين: ٣٧٥/٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٤/٨.

مناقض لترفيعها»، فإنّ الرفع الذي أشارت الآية(١) إلى إذن الله تعالى به سواءً أريد به الرفع المعنوي أو المادي لا يتنافى مع دخول الكافر إليها، كما لا ينافيه اجتياز الجنب أو الحائض لها، أو دخول المنافق إليها.

الوجه السابع: إخراج علي عليه السلام لمجوسي من المسجد

قال في المغني: «فأما مساجد الحل فليس لهم دخولها بغير إذن المسلمين لأن عليًا رضي الله عنه بصر بمجوسي وهو على المنبر وقد دخل المسجد، فنزل وضربه وأخرجه من أبواب كندة»(٢). وفي الشرح الكبير حمل الخبر على دخوله بغير إذن. قال: «لا يجوز لهم دخول مساجد الحل بغير إذن المسلمين، لما روت أم غراب قالت: رأيت عليًا رضي الله عنه على المنبر وبصر بمجوسي فنزل فضربه وأخرجه من أبواب كندة»(٣).

ويرد عليه:

أولًا: إنه لا يمكن الركون إليه من ناحية السند، وأم غراب، واسمها طلحة، وهي جدة علي بن غراب(٤) لا توثيق لها، وقال بعض الرجاليين: «لا يعرف حالها»(٥). ولها بعض الروايات عن بعض خصائص عثمان الشخصية(٦). ولم نعثر في المصادر الحديثية والتاريخية على روايتها المذكورة عن أمير المؤمنين عليه السلام وإخراجه المجوسي من المسجد، وإنما نقلناها عن كتب الاستدلال المشار إليها.

(١) قال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ۞ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا﴾ [النّور: ٣٦-٣٧].

(٢) المغني: ٦٠٧/١٠.

(٣) الشرح الكبير: ٨١٤/١٠. وكذلك المجموع للنووي، ج١٩، ص٤٣٤.

(٤) أنساب الأشراف، ج٥، ص٤٩٠، وإكمال الكمال، ج٧، ص١٣، تاريخ ابن معين، ج١، ص٣٨٥.

(٥) تقريب التهذيب، ج٢، ص٦٥١، وقال ابن حجر: «(طلحة) أم غراب لا تعرف»، ج٧، ص٥٢٧.

(٦) الطبقات الكبرى لابن سعد، ج٣، ص٥٩.

ثانيًا: سلمنا أنّ الإمام عليه السلام منعه، لكنْ لا ندري هل إنّ المنع يستند إلى الحرمة الشرعيّة أو إلى أنّ المنع كان بندًا ضمن عقد الذمة لاعتبارات ارتآها الخلفاء آنذاك، أو أنّ هذا المجوسي بعينه كان ممنوعًا من دخول المسجد أو مستحقًا للتأديب بسبب من الأسباب. ثم إنّ الضرب لا يكون إلّا عقوبة له، والعقوبة إن كانت على دخوله المسجد، فلا بدّ أن يكون حكم منعه معروفًا ومنتشرًا، وواصلًا إلى المجوس الذين يعيشون في ظلّ الدولة الإسلامية، إذْ بدون ذلك لا مبرر للعقوبة، ولو كان الأمر واضحًا لذكر في النصوص ولأشارت إليه الأخبار أو كتب التاريخ، مع أننا لا نجد ذلك فيها.

إنّ ما تقدم يدفعنا إلى القول إنّ هذه الرواية هي قضية في واقعة لم تتضح لنا ملابساتها ليمكن القياس عليها أو تعميمها.

الوجه الثامن: عدم انفكاكهم عن النجاسة الخبثيّة

ما ذكره القرطبي بقوله: «وفي صحيح مسلم وغيره: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من البول والقذر»، والكافر لا يخلو عن ذلك»[(١)].

أما الحديث المذكور في كلامه فهو ما رواه أنس بن مالك قال: «بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد! فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مه مه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تزرموه دعوه، فتركوه حتى بال، ثم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعاه فقال له: إنّ هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر إنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراءة القرآن أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: فأمر رجلًا من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه»[(٢)].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٨/١٠٤.

(٢) صحيح مسلم، ج١، ص١٦٣، ومسند أحمد، ج٣، ص١٩١.

ولكن يرده:

أولًا: إنّ ظاهر الحديث أنّه لا يجوز تنجيس المسجد أو تعريضه للنجاسة، بأن يتبول الإنسان فيه كما هو مورد الحديث، أو يتغوط فيه أو ما إلى ذلك، وهذا مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وأمّا حمل الداخل إلى المسجد للبول أو الدم على جسده أو في ثيابه الداخلية أو داخل قارورة محكمة يضعها في جيبه أو نحوه، بنحوٍ لا يكون المسجد معه في معرض التلويث فهذا ما لا دلالة للحديث على منعه، ولا التزم الفقهاء به، وقد تقدم في مناقشة الدليل الأول من السُّنة وهو ما روي عن النبي ﷺ: «**جنبو مساجدكم النجاسة**» أنّ المشهور جواز إدخال نجاسة غير متعدية إلى المسجد، وقد قام الدليل على ذلك فراجع.

ثانيًا: ما جاء في كلام المستدل من أن الكافر لا يخلو عن البول أو القذر غريبٌ، فإنّ الكثير من الكفار يُجزم بخلوّهم من الأخباث، كما لو تطهّر ثم دخل المسجد فإنه يحرز حينئذٍ خلوه من البول والقذر، وهذا على القول بالطهارة الذاتية للكافر واضح، وأما على القول بنجاسته الذاتية، فربما يقال: إنه لا ينفك عن نجاسة الخبثين لأنّه مهما تطهر فلن يطهر منهما، ولكن الصحيح أنّه حينئذٍ لن يبقى حاملًا للبول والغائط لزوالهما بالتطهير، غايته أن هذا التطهير لن يظهر له أثر بسبب المانع وهو النجاسة الذاتية للكافر.

ثالثًا: إن المستفاد من هذا الدليل أنّ المحذور في دخول الكافر إلى المسجد ليس هو كفره بل هو حمله للخبث، وهذا مضافًا إلى أنّه خلاف كلمات الفقهاء لأنهم ينصّون على أن كفره هو المانع، فإنه ـ لو تمّ ـ لا يختص بالكافر، بل يشمل المسلم الذي لا يتطهر من البول والغائط وغيرهما من النجاسات.

الوجه التاسع: الإجماع

وقد استدل به أكثر من فقيه(١) واعتبره بعضهم(٢) أهم دليل في هذه المسألة.

ولكن يرد على هذا الدليل:

أولًا: إنّ الإجماع غير ثابت، لأكثر من سبب:

أ ـ إنّ بعض الفقهاء المتقدمين ممن وصلتنا كتبهم لم يتعرضوا لهذه المسألة كليًا، كما يلاحظ في المقنع والهداية للشيخ الصدوق والمقنعة للشيخ المفيد وغيرها لغيرهما.

ب ـ يظهر من بعض الفقهاء وجود الخلاف في المسألة بين فقهاء الإمامية، قال العلامة المجلسي: «وأما منع اليهود والنصارى فهو على الوجوب على المشهور»(٣). فهذا الكلام ظاهر في وجود المخالف.

وهكذا يظهر من كلام الشيخ الطوسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: ١١٤] أنّه يميل إلى جواز دخوله في بعض الحالات، لأنّه قال: «وقال الجبائي: بيّن الله أنّه ليس لهؤلاء المشركين دخول المسجد الحرام، ولا دخول المساجد، فإن دخل منهم داخل إلى بعض المساجد كان على المسلمين إخراجه منه إلّا أن يدخل إلى بعض الحكام بخصومة بينه وبين غيره إلى بعض القضاة، فيكون دخوله خائفًا من الإخراج على وجه الطرد بعد انفصال خصومته، ولا يقعد مطمئنًا كما كان يقعد المسلم. وهو الذي يليق بمذهبنا، ويمكن الاستدلال به على أن الكفار لا يجوز أن يُمكّنوا من دخول المساجد على حال، فأما المسجد

---

(١) جامع المقاصد ١٥٤/٢، مسالك الأفهام ٨٠/٣. وقال الشهيد الثاني: «وللاتّفاق على منع الكافر من دخولها، وما ذاك إلّا لنجاسته»، روض الجنان، ج١، ص٤٤١.

(٢) جواهر الكلام: ٢٨٧/٢١.

(٣) بحار الأنوار: ٣٥٠/٨٠.

الحرام خاصة فإن المشركين يمنعون من دخوله ولا يتركون ليدخلوه لحكومة، ولا غيرها»[١]، فظاهر قوله: «وهو الأليق بمذهبنا» أنّه يميل إلى جواز دخوله إلى المساجد للمحاكمة أمام القاضي، وهذا نحو خلافٍ في الجملة لأنّ القائلين بالمنع يمنعون من دخوله مطلقًا.

ت ـ وكما مال الشيخ إلى جواز دخولهم إليها لأجل المحاكمة، مال أيضًا إلى جواز دخولهم إليها إذا ورد على الإمام ضيوفٌ منهم، ولم يجد مكانًا يستضيفهم فيه سوى المسجد، قال: «فإن قدم وفد من المشركين على الإمام أنزلهم فضول منازل المسلمين، وإن لم يكن لهم فضول منازل، جاز أن ينزلهم في دار ضيافة إن كانت، وإن لم يكن جاز للإمام أن ينزلهم في المساجد لأن رسول الله ﷺ أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة حتى أمر ببيعهم، والأحوط أن لا ينزلهم فيها وهذا الفعل من النبي كان في صدر الإسلام قبل نزول الآية التي تلوناها»[٢].

ث ـ وهكذا يظهر من الشيخ أيضًا أن بعضهم جوّز لهم دخوله للاستماع إلى المواعظ الإسلامية قال: «فأمّا سائر المساجد فإن أرادوا دخولها للأكل والنوم وما أشبه ذلك منعوا منه، وإن أرادوا دخولها لسماع قرآن وعلم وحديث منعوا منها لأنهم أنجاس والنجاسة تمنع المساجد وقد قيل: أنّهم يدخلونها لذلك لكن بإذن، والمذهب أنّه ليس لهم ذلك ولا لأحد أن يأذن لهم في ذلك»[٣] وقوله: «والمذهب..» يريد به ـ ظاهرًا ـ ما يذهب إليه شخصيًا وليس ما يرادف الطائفة، على تأمل في ذلك، وقد عرفت في بداية

(١) البيان في تفسير القرآن: ٤١٩/١.

(٢) المبسوط: ٤٧/٢ وقول الشيخ: أن رسول الله أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة لا يخلو من إشكال سيأتي التعرض له.

(٣) المبسوط: ٤٧/٢.

البحث أن السيد الخوئي والسيد الخميني وغيرهما من علمائنا المتأخرين قد استشكلوا أيضًا في المنع المطلق.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ القول الذي نقله عن البعض بجواز دخولهم بإذن ليس قولًا لفقهائنا، وبالتالي فقوله: «والمذهب»، يريد به مذهب أهل البيت عليهم السلام.

هذا بملاحظة أقوال علماء الإمامية، أمّا بملاحظة أقوال علماء أهل السُّنّة، فلا يوجد إجماع عندهم في المسألة أيضًا وقد عرفت سابقًا اختلاف كلماتهم على عدة أقوال: «فجوّزه أبو حنيفة مطلقًا، وأباه مالك مطلقًا، وقال الشافعي يمنع من دخول الحرام والمسجد الحرام»(١).

ثانيًا: إنّ الإجماع على فرض ثبوته ليس إجماعًا تعبديًا كاشفًا عن رأي المعصوم، بل هو إجماع مدركي أو محتمل المدركية، لأنّ أكثر الفقهاء صرحوا بمستندهم وهو ما تقدم من أدلة، وقد عرفت ما فيها، وعمدة أدلتهم هو النجاسة، «وإذا ثبتت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئًا من المساجد، لأنّه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات»(٢)، ويظهر من الشهيد الأول: أن المانع من دخولهم إلى المساجد هو نجاستهم وعقّب قائلًا: «إن قلت لا تلويث هنا، قلت: معرّض لها غالبًا»(٣) ولكن هذا الكلام قد اتضح اندفاعه مما تقدم، إذ لا مسرح له على القول بطهارتهم، على أنّه حتى على القول بالنجاسة فيمكن حصول الأمن بعدم التلويث في حالات كثيرة كما لا يخفى.

حاصل الكلام: أنّه لم يستقم لنا دليلٌ على منع غير المسلمين من دخول المساجد أو لزوم إخراجهم منها أو حرمة ذلك عليهم، فشهرة الفتوى بذلك

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي: ١٧/٤.
(٢) الخلاف، ج١، ص٥١٨.
(٣) ذكرى الشيعة، ج٣ ص١٣٢.

لا تقوم على دليل تام يركن إليه، ولعل هذا ما دفع بعض الفقهاء المتأخرين إلى الاعتراف بذلك، وأن إتمام هذا الحكم بالفتوى مشكل، وتقييد الفتوى بالحرمة بصورة ما إذا لزم الهتك أو التلويث، وهو ربط صحيح، لكن الهتك لا يلزم إلّا بلحاظ نوع خاص من الدخول وهو الذي لا يراعي حرمة المساجد، ومع الشك فأصالة البراءة محكمة، لأن المورد من موارد الشك في التكليف والمرجع فيه إلى أصالة البراءة.

٣ ـ أدلة القول بالجواز

بالرغم من كفاية الأصل العملي ـ وهو البراءة ـ للحكم بجواز دخول غير المسلمين إلى المساجد، بعد عدم قيام دليل على الحرمة، ولكن مع ذلك، بالإمكان إقامة الدليل الاجتهادي على الجواز من القرآن والسنة من خلال الوجه التالية:

الوجه الأول: الاستدلال بالكتاب

أما القرآن فيمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٤].

وهذه الآية ورغم أن البعض[١] قد استدل بها على عدم جواز دخول الكفار والمشركين إلى المساجد، لكنها على العكس أدل، لأنها منعت من دخول صنف خاصٍ منهم وهم الذين يمنعون من ذكر اسم الله في المساجد ويسعون في خرابها وتعطيلها، فهؤلاء يمنعون منها، أمّا من عداهم فلا يمنعون، بل هؤلاء أنفسهم ـ أعني الذين يسعون في خرابها ويمنعون ذكر الله فيها ـ لا يمنعون من دخولها شرط أن يكون دخولهم دخول الخائفين من المؤمنين، كأن يدخلوا للمحاكمة عند الحاكم أو لغير ذلك.

(١) كنز العرفان: ١/١٠٦، مواهب الرحمان: ١/٤٤٥.

والآية وإن لم يكن فيها ذكر للكفار والمشركين، إلّا أن ذلك هو القدر المتيقن، لأنّه لم يكن أحدٌ من المسلمين آنذاك يَمنع من أن يذكر اسم الله في المساجد أو يسعى في خرابها، على أنّ ذلك هو مورد النزول بإجماع المفسرين، سواءً قلنا إنها نزلت في قريش حين منعوا الرسول ﷺ من دخول مكة كما في تفسير القمي(١)، ورواه في مجمع البيان عن الصادق عليه السلام(٢)، أو قلنا إنها نزلت في الروم، لأنّهم غزوا بيت المقدس وسعوا في خرابه حتى كانت أيام عمر فأظهر الله عليهم المسلمين وصاروا لا يدخلونها إلّا خائفين، أو قلنا إنها نزلت في بختنصر الذي خرّب بيت المقدس(٣) فعلى كل هذه التقادير فالآية نزلت إمّا في الكفار من أهل الكتاب أو في المشركين. والسياق يشهد بنظرها إلى أهل الكتاب، فالآية السابقة عليها هي قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: ١١٣].

إن قلت: إنّ الآية بسبب الحصر الذي فيها ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ﴾ [البقرة: ١١٤] تدل على أنّه لا يجوز لهم دخولها إلّا في حالة الخوف، دون سواها، فيكون مدلوها ضيقًا جدًا.

قلت: إنّ الحصر المذكور في الآية ناظر إلى صنف خاص من الكفرة وهم الذين منعوا مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه وسعوا في خرابها، فهؤلاء منعوا من دخولها إلّا في حالة الخوف، فلا يدل على المنع لمن ليس فيه هذه الصفات، بل إنه لا يخلو من دلالة على أن من لم يصدّ عنها ولم

---

(١) قال: «فإنما نزلت في قريش حين منعوا رسول الله ﷺ دخول مكة»، تفسير القمي، ج١، ص٥٨.

(٢) مجمع البيان، ج١، ص٣٥٥.

(٣) التفسير الكبير: ٩/٤، مواهب الرحمان: ٤٤٣/١، بحار الأنوار: ٣١٩/٢٠.

يسع في خرابها يجوز له دخولها دخولًا مطلقًا ولو كان دخولًا آمنًا دون خوف، لأن فيها إشعارًا بالحصر يستفاد من قوله: (أولئك) أي أن الذين يمنعون ذكر الله فيها ويسعون في خرابها هم الذين يُمنعون من دخولها دون سواهم.

وهذه الآية لم يثبت نسخها لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] قد عرفنا عدم دلالته على المنع إلّا في خصوص المسجد الحرام أو في الحرم.

الوجه الثاني: الاستدلال بالسنّة

الخبر الأول: من دخل المسجد فهو آمن

ورد في كتب الحديث والسيرة أنّ رسول الله ﷺ أمر عمه العباس أن ينادي يوم فتح مكة في العام الثامن من الهجرة: «**من دخل المسجد فهو آمن**»(١). وهذا مما استدل به أبو حنيفة، قال العلامة في التذكرة: «وقال أبو حنيفة: يجوز له دخول سائر المساجد، والمسجد الحرام أيضًا لقوله ﷺ يوم الفتح: (من دخل المسجد فهو آمن) وهو خطاب للمشركين وأنه مسجد كسائر المساجد»(٢). ويروى أنّه «جلس رسول الله ﷺ على الصفا، وقيل في المسجد، يبايع الناس الرجال والنساء فيبايع الرجل على الإسلام، شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وعلى السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا، ودخل الناس في دين الله أفواجًا، وجاءه رجل فأخذته الرعدة، فقال: هوّن عليك فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد، ولمّا فرغ من بيعة الرجال بايع النساء»(٣). فإذا

---

(١) سنن أبي داوود، ج٢، ص٣٩، السنن الكبرى للبيهقي، ج٩، ص١١٩، السيرة النبوية، ج٤، ص٨٦٣، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٥٩، تاريخ الطبري، ج٢، ص٣٣٢.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٤٣٣.

(٣) البداية والنهاية: ٣٦٥/٤.

ثبت أن جلوسه كان في المسجد كان ذلك في نفسه دليلًا من فعله ﷺ على جواز دخول غير المسلمين إلى المساجد.

واعترض على هذا الاستدلال: بما ذكره العلامة(١)، والشهيد الأول(٢)، من أنّ «الآية ناسخة لقول أبي حنيفة» ويقصد بالآية قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، وهذه الآية هي من سورة براءة وهي نزلت في العام التاسع من الهجرة كما هو معروف(٣) وفيه نادى الإمام علي عليه السلام: «لا يقربن المسجد الحرام مشرك بعد عامه هذا»(٤).

ويرده: أن آية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] لا تدل على المنع ـ كما عرفت ـ إلّا بلحاظ المسجد الحرام دون سواه، وهذا نلتزم به بصرف النظر عما سيأتي فيما بعد.

نعم بالنسبة لما ورد في السيرة، لم يثبت أنه ﷺ جلس في المسجد، وجلوسه على الصفا لا ينفع للاستدلال، لأن الصفا تعتبر خارج المسجد، أجل، لو ثبت جلوسه للبيعة داخل المسجد فهو شاهد جيد، لكنْ قد تمكن المناقشة في دلالته، لاحتمال أنّ فعله ﷺ كان ظرفيًا ومؤقتًا، فالمسجد الحرام كان تحت سيطرة المشركين إلى يوم فتح مكة، ولما دخلها النبي ﷺ ربما لم يجد من المصلحة أن يمنعهم من دخوله في اليوم الأول، بل لم يكن قد أُمر بمنعهم، ولما أمر بذلك من خلال الآية الشريفة أرسل أمير المؤمنين عليه السلام لينادي أنّه لا يدخل بعد العام مشرك إلى المسجد الحرام. ويمكنك القول إن هذا الاحتمال إذا ورد على فعله (البيعة في المسجد)، فإنه يرد على قوله أيضًا، (من دخل المسجد فهو آمن).

---

(١) تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٤٣٣.

(٢) ذكرى الشيعة: ٣/١٣٢.

(٣) ستأتي الإشارة إلى مصادر ذلك.

(٤) تاريخ الأمم والملوك: ٣/٣٦٣.

الخبر الثاني: إذنه صراحة بدخول نصارى نجران إلى المسجد النبوي

ورد ذلك في حادثة معروفة ومشهورة ومروية في مصادر الفريقين[(١)]، قال السيد ابن طاووس في الإقبال: «روينا ذلك بالأسانيد الصحيحة والروايات الصريحة إلى أبي المفضل محمد بن المطلب الشيباني رحمه الله من كتاب المباهلة، ومن أصل كتاب الحسن بن إسماعيل بن أشناس من كتاب عمل ذي الحجة فيما رويناه بالطرق الواضحة عن ذوي الهمم الصالحة، لا حاجة لذكر أسمائهم، لأنّ المقصود ذكر كلامهم قالوا: لما فتح النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكة، وانقادت له العرب، وأرسل رسله ودعاته إلى الأمم أكبر شأنَه نصارى نجران وخلطاؤهم..» إلى أن يقول: «فأقبل القوم حتى دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده وحانت وقت صلاتهم، فقاموا يصلون إلى المشرق، فأراد الناس أن ينهوهم عن ذلك فكفّهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم أمهلهم وأمهلوه ثلاثًا»[(٢)].

وقال السيد ابن طاووس في كتابه سعد السعود[(٣)]: «رأيت في كتاب تفسير ما نزل من القرآن في النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام تأليف محمد بن العباس بن مروان أنّه روى خبر المباهلة من أحد وخمسين طريقًا عمّن سماه من الصحابة وغيرهم... ثم ذكر طريقًا واحد ينتهي إلى المنكدر بن عبد الله عن أبيه قال: فلمّا قدموا المدينة قال من يراهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما رأينا وفدًا من وفود العرب كانوا أجمل من هؤلاء لهم

(١) السيرة النبوية، ج٢، ص٢٢٤، دلائل النبوة للبيهقي، ج٥، ص٣٨٢، وتفسير القمي، ج١، ص١٠٤، إقبال الأعمال: ٣١٠/٢، ونقله في مكاتيب الرسول، ص١٧٨ عن السيرة الحلبية: ٢٣٩/٣، وزيني دحلان هامش الحلبية: ٤/٣ واليعقوبي: ٦٦/٢ وإعلام الورى، وراجع قادتنا كيف نعرفهم: ٣٩٩/٧ وأعيان الشيعة: ٢٤٣/١.

(٢) إقبال الأعمال، ج٢، ص٣١٠، ومحل الشاهد في ص٣٤٢.

(٣) سعد السعود، ص١٨٥، وعنه بحار الأنوار: ٣٥٣/٢١.

شعور وعليهم ثياب الحبر، وكان رسول الله ﷺ متنائيًا عن المسجد، فحضرت صلاتهم فقاموا يصلّون في مسجد رسول الله ﷺ تلقاء المشرق، فهمّ رجال من أصحاب رسول الله ﷺ بمنعهم، فأقبل رسول الله ﷺ فقال: دعوهم، فلما قضوا صلاتهم جلسوا إليه وناظروه فقالوا: يا أبا القاسم حاجّنا في عيسى، فقال: عبد الله ورسوله». إلى آخر الحوار الذي تمّ في المسجد ودعاهم النبي ﷺ في آخره إلى المباهلة.

وقال القمي في تفسيره: «حدثني أبي عن النضر بن سويد عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أن نصارى نجران لما وفدوا على رسول الله ﷺ وكان سيدهم الأهتم (الأيهم) والعاقب والسيد[1]، وحضرت صلاتهم، فأقبلوا يضربون بالناقوس، وصلّوا، فقال أصحاب رسول الله ﷺ: هذا في مسجدك! فقال: دعوهم، فلما فرغوا دنوا من رسول الله ﷺ فقالوا إلى مَ تدعو؟..»[2] وهذه الرواية صحيحة السند.

وقال ابن هشام (٢١٨هـ) في السيرة النبوية: «قال ابن إسحاق: وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير قال: لما قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الحبرات، جُبب وأردية، في جمال رجال بني الحارث بن كعب، قال: يقول بعض من رآهم

---

(١) قال ابن هشام: «قال ابن إسحاق: وقدم على رسول الله ﷺ وفد نصارى نجران، ستون راكبا، فيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم، في الأربعة عشر منهم ثلاثة نفر إليهم يؤول أمرهم: العاقب، أمير القوم وذو رأيهم، وصاحب مشورتهم، والذي لا يصدرون إلّا عن رأيه، واسمه عبد المسيح، والسيد، ثمالهم، وصاحب رحلهم ومجتمعهم، واسمه الأيهم، وأبو حارثة بن علقمة، أحد بنى بكر بن وائل، أسقفهم وحبرهم وإمامهم، وصاحب مدارسهم. وكان أبو حارثة قد شرف فيهم، ودرس كتبهم، حتى حسن علمه في دينهم، فكانت ملوك الروم من أهل النصرانية قد شرفوه ومولوه وأخدموه، وبنوا له الكنائس، وبسطوا عليه الكرامات، لما يبلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم. فلما وجهوا إلى رسول الله ﷺ من نجران»، السيرة النبوية، ج٢، ص٤١٢.

(٢) تفسير القمي: ١/١٠٤.

من أصحاب النبي ﷺ يومئذٍ: ما رأينا بعدهم وفدًا مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلّون، فقال رسول الله ﷺ: دعوهم، فصلوا إلى المشرق»[١].

إلى غير ذلك من الروايات التي تؤكد بما لا يدع مجالًا للشك أنّ دخولهم إلى المسجد النبوي في المدينة المنورة كان على مرأى ومسمع من رسول الله ﷺ وهو لم يمانع منه ولم يعترض، مع أنّه كان بالإمكان أن يخرجهم منه ويدعو إلى استقبالهم في بيته أو بيت أحد أصحابه، ومع ذلك لم يفعل، بل جلس معهم وحاورهم فيه في قضايا دينية متنوعة، وأما اعتراض المسلمين، وقولهم للنبي ﷺ: هذا في مسجدك! فلم يكن على أصل دخولهم إلى المسجد النبوي، بل على صلاتهم فيه إلى المشرق أو على ضربهم الناقوس داخله كما يظهر من رواية الإقبال وسعد السعود وتفسير القمي، وحتى لو كان اعتراضهم على أصل الدخول فلا قيمة له بعد إذن الرسول ﷺ فيه وقوله للمسلمين: «دعوهم»، وطبيعي أن دخولهم لم يكن دخول تحدٍ أو استفزاز.

وأهمية هذه الحادثة أنّها حصلت في الرابع والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام[٢]، من السنة التاسعة الهجرية أي على مشارف السنة العاشرة من الهجرة، على رأي لبعض المؤرخين[٣]، فيما يرى آخرون أنّها حدثت في

(١) السيرة النبوية، ج٢، ص٤١٣، ونقله ذلك عنه الطبري في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٣، ص٢٢١.

(٢) قال السيد ابن طاووس: «أصح الروايات أنّه كانت المباهلة يوم أربعة وعشرين من ذي الحجة»، وفي الخبر عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: «يوم المباهلة اليوم الرابع والعشرون من ذي الحجة»، مصباح المتهجد، ص٧٦٤. وروى جرير عن الأعمش: قال: «كانت المباهلة ليلة إحدى وعشرين من ذي الحجة»، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ص٤٤، وعنه بحار الأنوار، ج٣٤، ص٢٦٠.

(٣) ذكرها ابن كثير في حوادث السنة التاسعة من الهجرة، السيرة النبوية، ج٤، ص١٠٠.

السنة العاشرة من الهجرة[١]، وهو الأصح[٢]، ووقوع الحادثة في هذا التاريخ هو في غاية الأهميّة، لأنّه يعني أنّ ذلك حصل في أواخر حياة رسول الله ﷺ وبعد أن توطدت أركان الدولة الإسلامية وفُتحت مكة المكرمة في السنة الثامنة من الهجرة[٣]، كما جاء ذلك صريحًا في رواية الإقبال المتقدمة، كما أنها حصلت بعد نزول سورة براءة، وكل أمرٍ من هذه الأمور له مغزاه ودلالته المهمة بالنسبة لموضوع البحث:

فوقوع الحادثة في أواخر حياة الرسول ﷺ معناه أنها وقعت في ظرفٍ كان التشريع قد شارف على نهايته، ولم يبلغنا أنّه في المدة القصيرة التي عاشها الرسول بعد ذلك قد صدر عنه ما يخالف ذلك أو ينسخه أو يبيّن أن التشريع السابق كان ظرفيًا ومؤقتًا، كما كان يحصل في الموارد التي يتغير حكمها، كما في قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»[٤].

وأما وقوعها بعد أن توطدت أركان الدولة الإسلامية وفتحت مكة، فهذا يعني أن الإسلام قد صلب عوده، ولم يعد بحاجة إلى مداراة الآخرين على حساب تجميد بعض الأحكام الإسلامية، الذي قد لا يكون هناك مانع منه في بعض الأحيان على قاعدة تقديم الأهم على المهم.

وأمّا وقوعها بعد نزول سورة براءة، فهذا أمر في غاية الأهميّة، لأنّ

---

(١) الكامل في التاريخ ٦٤٦/١، وذكرها الذهبي في حوادث هذه السنة أيضًا، تاريخ الإسلام، ج٢، ص٦٩٥. ومنتهى الآمال. وقادتنا كيف نعرفهم، ج٤، ص٥٩٢.

(٢) لعدة شواهد، منها أنّه إذا كان علي عليه السلام موجودًا في شهر ذي الحجة من السنة التاسعة من الهجرة، وقد بلّغ سورة براءة، فمن البعيد أن يكون حاضرًا للمباهلة في الشهر عينه، في المدينة، إلّا إذا فرض أنّه رجع مباشرة إلى المدينة بعد يوم النفر.

(٣) فتح مكة في السنة الثامنة هو أمر معلوم ولا غبار عليه، انظر: تاريخ الطبري، ج٢، ص٣٢٣.

(٤) كنز العمال، ج١٥، ص٦٤٦، رقم الحديث ٤٢٥٥٥ وما بعده.

معناه أن ذلك حصل بعد نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، فهذه الآية هي من سورة براءة، ومعلوم أن سورة براءة نزلت في موسم الحج من السنة التاسعة للهجرة، وقد بلّغها الإمام علي عن رسول الله يوم النحر، كما يذكر المؤرخون[(١)]، ما يعني أنّ هذه الآية لم تكن تعني لا عند النبي ﷺ ولا عند الصحابة المنع من دخول مطلق الكافر إلى مطلق المساجد، وإلّا لما سمح النبي ﷺ بدخولهم إلى مسجده، ولا سكت المسلمون على ذلك، مع أنّهم سكتوا، واعتراضهم كان على إقامة الشعائر المسيحيّة في المسجد النبوي لا على أصل دخول النصارى إليه.

ويبدو أن دخولهم إلى المسجد حصل بصورة تلقائية باعتباره المكان الذي يلتقي فيه النبي ﷺ مع الناس، ما يعني عدم وجود منع شرعي من ذلك، وبضمها إلى سائر الأخبار الآتية يستفاد أنّ دخول غير المسلمين إلى المسجد كان أمرًا متعارفًا.

الوجه الثالث: شواهد من السيرة

إنّ المتتبع والناظر في المصادر التاريخية والحديثية يعثر على مجموعة

---

(١) قال الأزرقي (حدود ٢٥٠هـ): «قال فلما كان سنة تسع وقع الحج في ذي الحجة فأرسل النبي ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه إلى مكة واستعمله على الحج وعلّمه المناسك وأمره بالوقوف على عرفة وعلى جمع ثم نزلت سورة براءة خلاف أبي بكر فبعث بها النبي ﷺ مع علي عليه السلام وأمره إذا خطب أبو بكر وفرغ من خطبته قام علي فقرأ على الناس سورة براءة»، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج١، ص١٨٦. وراجع: السيرة النبوية لابن هشام، ج٤، ص٩٧٢، وتاريخ الطبري (٣١٠هـ)، ج٢، ص٣٨٢، والتنبيه والإشراف للمسعودي (٣٤٦هـ)، ومروج الذهب له أيضًا، ج٢، ص٢٩٠، والبدء والتاريخ للبلخي (٥٠٧هـ)، ج٤، ص٢٤١، وقصص الأنبياء للراوندي، ص٣٥١، والكامل لابن الأثير (٦٣٠هـ) ج٢، ص٢٩١، والنويري (٧٣٣هـ): في نهاية الأرب في فنون الأدب، ج١٦، ص٤٣٩. المختصر في أخبار البشر تاريخ أبي الفداء، (٧٣٢هـ)، ج١، ص١٥٠.

كبيرة من الشواهد والروايات التي تحكي سيرة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، وإدخالهم أو إذنهم أو إقرارهم أهل الكتاب والمشركين على دخول المساجد وعدم ردعهم عن ذلك، مع تمكنهم من الردع.

ومع الأسف، فإنّ الاستدلال بالسيرة النبوية يغيب في كثير من الأحيان عن البحوث الفقهيّة، مع أنّها غنية بالشواهد ذات الصلة بالمسائل الفقهية، وقد كتب بعض الأعلام كتبًا شتى تحمل عنوان فقه السيرة، وإننا إذ نؤكد على أهمية دراسة السيرة وحضور البعد التاريخي في الاستدلال الفقهي، فإننا نلفت النظر إلى ضرورة معرفة أبعاد ما يصدر عنه ﷺ من أفعال، فإنها قد تكون تشريعات، وقد تكون أعمالًا تدبيرية، ودراسة السيرة غنية بالدروس ليس للمؤرخ والفقيه، بل للداعية المسلم، حيث يتعلم منها أسلوب النبي ﷺ في نشر الإسلام وفي الدعوة إلى الله نعالى، وسنلاحظ ذلك في الشواهد الآتية.

وإليك جملة من الشواهد التاريخية التي عثرنا بالتتبع عليها، وسيأتي أنّ بعض الفقهاء ردّ بعض الشواهد بضعف السند، ولكنْ بالالتفات إلى كثرة الشواهد وتضافرها، فلا يبعد حصول الوثوق بصدور بعضها أو بتواترها الإجمالي.

الشاهد الأول: دخول عمرو بن سالم الخزاعي

دخل عمرو بن سالم الخزاعي مسجد النبي ﷺ وهو على شركه وذلك إثر مخالفة قريش لبنود صلح الحديبيّة وإغرائهم وتأليبهم لبني بكر على قبيلة خزاعة التي كانت في عهد وحلف رسول الله ﷺ.

وبيان ذلك أنّه «لما صالح رسول الله ﷺ قريشًا عام الحديبية كان في أشراطهم أنّه من أحبّ أن يدخل في عهد رسول الله ﷺ دخل فيه فدخلت خزاعة في عهد رسول الله ﷺ، ودخلت بنو بكر في عهد قريش، وكان بين القبيلتين شر قديم، ثمّ وقعت فيما بعد بين بني بكر وخزاعة مقاتلة، ورفدت قريش بني بكر بالسلاح، وقاتل معهم من قريش مَنْ قاتل بالليل

مستخفيًا»[١]، قال ابن هشام: «قال ابن إسحاق: فلما تظاهرت بنو بكر وقريش على خزاعة، وأصابوا منهم ما أصابوا، ونقضوا ما كان بينهم وبين رسول الله ﷺ من العهد والميثاق بما استحلوا من خزاعة، وكانوا في عقده وعهده، خرج عمرو بن سالم الخزاعي، ثم أحد بني كعب، حتى قدم على رسول الله ﷺ المدينة، وكان ذلك مما هاج فتح مكة، فوقف عليه وهو جالس في المسجد بين ظهراني الناس، فقال:

يا رب إني ناشد محمدا … حلف أبينا وأبيه الأتلدا
قد كنتم ولدا وكنا والدا … ثمت أسلمنا فلم ننزع يدا
فانصر هداك الله نصرا أعتدا … وادع عباد الله يأتوا مددا
فيهم رسول الله قد تجردا … إن سيم خسفا وجهه تربدا
في فيلق كالبحر يجري مزبدا … إن قريشا أخلفوك الموعدا
ونقضوا ميثاقك المؤكدا … وجعلوا لي في كداء رصدا
وزعموا أن لست أدعوا أحدا … وهم أذل وأقل عددا
هم بيتونا بالوتير هجدا … وقتلونا ركعا سجدًا»[٢]

والشاهد أنّ عمرو بن سالم الخزاعي وقف على النبي ﷺ وهو جالس في المسجد، ولم يحك أن النبي ﷺ طرده أو أمر بإخراجه من المسجد.

وقد يقال: إنّ ظاهر البيت الثاني من الشعر المذكور أنّ قبيلة عمرو، وهم بنو كعب كانوا مسلمين، فيكون عمرو بن سالم قد دخل على رسول الله ﷺ في مسجده وهو مسلم، ويؤيده قوله في الشطر الأخير: «قتلونا ركعًا سجدًا».

ولكن الصحيح أنّهم لم يكونوا مسلمين وقوله: «أسلمنا» ـ كما قال بعض المحشين على السيرة النبوية ـ من السِّلم، قال السهيلي: «لأنهم لم

---

(١) مجمع البيان، ج١٠، ص٤٦٨، والكشاف، ج٢، ص٢٤٦.
(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ج٤، ص٨٥٥.

يكونوا آمنوا بعد»[١] وهذا مقتضى دخولهم في عهد رسول الله ﷺ. وكيف أسلموا والإسلام قبل فتح مكة كان يتوقف على الهجرة. وهم عندما جاؤوا إلى النبي ﷺ لعقد الحلف استحضروا واستذكروا حلفهم في الجاهلية مع عبد المطلب، فقد «كانت خزاعة حلفاء عبد المطلب بن هاشم، وكان رسول الله ﷺ بذلك عارفًا، ولقد جاءته خزاعة يومئذ بكتاب عبد المطلب»، ونصه على ما ذكر الواقدي: «باسمك اللهم، هذا حلف عبد المطلب بن هاشم لخزاعة، إذ قدم عليه سرواتهم وأهل الرأي، غائبهم مقر بما قاضى عليه شاهدهم، إنّ بيننا وبينكم عهود الله وعقوده، وما لا ينسى أبدًا، اليد واحدة، والنصر واحد ما أشرف ثبير، وثبت حراء مكانه وما بلّ بحر صوفة ولا يزداد فيما بيننا وبينكم إلّا تجددًا أبد الدهر سرمدًا». فقال رسول الله ﷺ: «ما أعرفني بخلقكم على ما أسلمتم عليه من الحلف! فكل حلف كان في الجاهلية فلا يزيده الإسلام إلّا شدة ولا حلف في الإسلام»[٢].

الشاهد الثاني: دخول أبي سفيان

دخول أبي سفيان إلى مسجد النبي ﷺ: لنفس السبب المتقدم وهو مخالفة قريش صلح الحديبية وإغراؤهم لبني بكر على قبيلة خزاعة التي كانت في عهد النبي ﷺ، فقتلوا من قتلوا منها ثم ندمت قريش على فعلتها وأرسلت أبا سفيان لتطييب خاطر النبي ﷺ، فأتى أبو سفيان إلى النبي ﷺ وكلّمه، فلم يردّ عليه جوابًا، فجاء عليًا عليه السلام وكلّمه فقال له الإمام: «ما أرى شيئًا يغني عنك فقمْ فأجرْ بين الناس فقام أبو سفيان في المسجد فقال: أيها الناس أني قد أجرت بين الناس ثم ركب بعيره وانصرف»[٣].

---

(١) تاريخ الطبري: ج٢/٢٨١.

(٢) المغازي، ج٢، ص٧٨١، وسبل الهدى والرشاد، ج٥، ص٢٠٠.

(٣) تاريخ الطبري، ج٢، ص٢٨١. قال ابن هشام: «ثم خرج أبو سفيان حتى قدم على=

فالمستفاد من هذه الحادثة أن أبا سفيان دخل المسجد وأجار فيه بين الناس، ولم نجد أحدًا من المسلمين زجره أو طرده منه، مع أنّه كان رأس

=رسول الله ﷺ المدينة، فدخل على ابنته أم حبيبة بنت أبي سفيان، فلما ذهب ليجلس على فراش رسول الله ﷺ طوته عنه، فقال: يا بنية، ما أدرى أرغبت بي عن هذا الفراش أم رغبت به عنى؟ قالت: بل هو فراش رسول الله ﷺ وأنت رجل مشرك نجس، ولم أحب أن تجلس على فراش رسول الله ﷺ، قال: والله لقد أصابك يا بنية بعدي شر. ثم خرج حتى أتى رسول الله ﷺ، فكلمه، فلم يرد عليه شيئا، ثم ذهب إلى أبي بكر، فكلمه أن يكلم له رسول الله ﷺ، فقال: ما أنا بفاعل، ثم أتى عمر بن الخطاب فكلمه، فقال: أأنا أشفع لكم إلى رسول الله ﷺ؟ فوالله لو لم أجد إلّا الذر لجاهدتكم به. ثم خرج فدخل على علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، وعنده فاطمة بنت رسول الله ﷺ ورضى عنها، وعندها حسن بن علي، غلام يدب بين يديها، فقال: يا علي، إنك أمس القوم بي رحما، وإني قد جئت في حاجة، فلا أرجعن كما جئت خائبا، فاشفع لي إلى رسول الله، فقال: ويحك يا أبا سفيان! والله لقد عزم رسول الله ﷺ على أمر ما نستطيع أن نكلمه فيه. فالتفت إلى فاطمة فقال: يا بنت محمد، هل لك أن تأمري بنيك هذا فيجير بين الناس، فيكون سيد العرب إلى آخر الدهر؟ قالت: والله ما بلغ بني ذاك أن يجير بين الناس، وما يجير أحد على رسول الله ﷺ، قال: يا أبا الحسن، إني أرى الأمور قد اشتدت عليّ، فانصحني، قال: والله ما أعلم لك شيئا يغنى عنك شيئا، ولكنك سيد بني كنانة، فقم فأجر بين الناس، ثم الحق بأرضك، قال: أو ترى ذلك مغنيًا عني شيئًا؟ قال: لا والله، ما أظنه، ولكني لا أجد لك غير ذلك. فقام أبو سفيان في المسجد، فقال: أيها الناس، إني قد أجرت بين الناس، ثم ركب بعيره فانطلق، فلما قدم على قريش، قالوا: ما وراءك؟ قال: جئت محمدا فكلمته، فوالله لم يرد عليّ شيئًا، ثم جئت ابن أبي قحافة، فلم أجد فيه خيرا ثم جئت ابن الخطاب، فوجدته أدنى العدو. قال ابن هشام: أعدى العدو. وقال ابن إسحاق: ثم جئت عليا فوجدته ألين القوم، وقد أشار على بشيء صنعته، فوالله ما أدري هل يغنى ذلك شيئا أم لا؟ قالوا: وبم أمرك؟ قال: أمرني أن أجير بين الناس، ففعلت، قالوا: فهل أجاز ذلك محمد؟ قال: لا، قالوا: ويلك! والله إن زاد الرجل على أن لعب بك، فما يغنى عنك ما قلت. قال: لا والله، ما وجدت غير ذلك». انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ج٤، ص٨٥٧، والإرشاد: ١٣٢/١، مجمع البيان، تفسير سورة النصر، مجلد: ٢٦٣/٦ وعنه بحار الأنوار: ١٠٢/٢١، تاريخ الطبري: ٣٢٦/١، الكامل في التاريخ: ٦١١/١، أعيان الشيعة: ٢٧٥/١.

الشرك آنذاك، بل نقل عن سعيد بن المسيب قوله: «كان أبو سفيان يدخل مسجد المدينة وهو على شركه»(١). وهذا يدل على تكرر دخوله إلى المسجد النبوي على مرأى ومسمع من النبي ﷺ وأصحابه من دون أن ينكر عليه ذلك.

الشاهد الثالث: دخول مشرك إلى مسجده

يروى أنّ أحد موالي المشركين دخل إلى مسجد النبي ﷺ وحاوره ﷺ وذلك بعد تمامية صلح الحديبية ورجوع النبي ﷺ إلى المدينة، وكان شَرَط للمشركين أنّه إذا التجأ إليه أحد من المشركين ردّه إليهم وإذا التجأ إليهم أحد من المسلمين لم يردوه على النبي ﷺ، يقول الطبري: «فلما قدم النبي ﷺ المدينة جاءه أبو بصير ـ رجل من قريش وكان ممن حُبس بمكة ـ فكتب فيه(٢) أزهر بن عبد عوف والأخنس بن شريف الثقفي وبعثا رجلًا من بني عامر بن لؤي ومعه مولى لهم، فقدما على النبي بكتاب الأزهر والأخنس، فقال النبي ﷺ: يا أبا بصير قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت ولا يصلح لنا في ديننا الغدر، وإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجًا ومخرجًا، فانطلق معهما حتى إذا كان بذي الحليفة جلس إلى جدار وجلس معه صاحباه، فقال أبو بصير: أصارم سيفك هذا يا أخا بني عامر؟ قال: نعم. قال: أنظرُ إليه؟ قال: إن شئت، فاستله أبو بصير ثم علاه به فقتله، وخرج المولى(٣) سريعًا حتى أتى النبي ﷺ وهو في المسجد، فلما رآه طالعًا قال: إن هذا رجل قد رأى فزعًا فلما انتهى إليه قال له: ويلك ما لك؟ قال: قتل صاحبكم صاحبي فوالله ما برح حتى طلع

---

(١) تفسير أبي حاتم الرازي، ج٦، ص١٦٧٦، والمغني، ج١٠، ص٦١٧، والشرح الكبير، ج١٠، ص٦٢٤، وأحكام القرآن للجصاص، ج٣، ص١١٥، وفيه: «يدخل مسجد النبي ﷺ وهو كافر».

(٢) أي كتبا بشأن إرجاعه إليهم.

(٣) وهو الذي كان مع العامري يستعيدان أبا بصير إلى مكة.

أبو بصير متوشمًا السيف حتى وقف على النبي ﷺ فقال: يا رسول الله وفت ذمتك رددتني إليهم ثم أنجاني الله، فقال النبي: ويل أمّه، مسعر حرب لو كان معه رجال، فلما سمع أبو بصير ذلك علم أنّه سيرده إليهم، فخرج حتى...»[١].

فالملاحظ أنّ هذا المولى ـ والظاهر أنّه مشرك ـ دخل إلى مسجده ﷺ وهو جالس فيه وتحدث معه فيما فعله أبو بصير مع صاحبه ولم يخرجه النبي ﷺ من المسجد.

الشاهد الرابع: دخول ضمام بن ثعلبة إلى المسجد النبوي

أرسلت قبيلة سعد بن بكر «ضمام بن ثعلبة» وافدًا إلى رسول الله ﷺ فامتطى ضمام بعيره حتى دخل المدينة فأناخه على باب المسجد ثم دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس في أصحابه وسأله عما إذا كان الله تعالى بعثه نبيًا، ودخوله المسجد كان طبيعيًا، فهو ينيخ رحله على باب المسجد ويدخل بشكل تلقائي، ويستمع النبي ﷺ إلى أسئلته دون أن يخرجه من المسجد لأنّه كافر.

وهذا نصّ الحادثة كما جاء في المصادر التاريخية والحديثيّة في أحداث السنة التاسعة من الهجرة: «بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافدًا إلى رسول الله ﷺ فقد عليه، وأناخ بعيره على باب المسجد، ثم عقله، ثم دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس في أصحابه، وكان ضمام رجلًا جلدًا أشعر ذا غديرتين، فأقبل حتى وقف على رسول الله ﷺ في أصحابه فقال: أيكم ابن عبد المطلب؟ قال: فقال رسول الله ﷺ أنا ابن عبد المطلب، قال أمحمد؟ قال: نعم، قال: يابن عبد المطلب، إني سائلك ومغلظ عليك في

---

(١) تاريخ الطبري، ج٢، ص٢٨٤، والكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٠٥، وراجع القصة في السيرة النبوية، لابن هشام، ج٣، ص٧٨٧، وصحيح البخاري، ج٣، ص١٨٣، وقد استدل بهذه القصة لما نحن فيه في كتاب المغني: ٦٠٧/١٠، الشرح الكبير: ٦١٤/١٠.

المسألة، فلا تَجِدنَّ في نفسك، قال: لا أجد في نفسي، فسلْ عما بدا لك، قال أنشدك الله إلهك وإله من كان قبلك وإله من هو كائن بعدك، آلله بعثك إلينا رسولًا؟ قال: اللَّهم نعم...»[(١)].

الشاهد الخامس: دخول أعرابي إلى مسجده ﷺ

روى الكراجكي في كنز الفوائد قال: «وروي أنّ النبي ﷺ كان يوما جالسًا في نفر من أصحابه وقد صلى الغداة، فإذ أقبل أعرابي على ناقة له حتى وقف بباب المسجد فأناخها، ثم عقلها ودخل المسجد يتخطى الناس والناس يوسعون له، وإذا هو رجل مديد القامة عظيم الهامة معتجر بعمامة، فلمّا مثل بين يدي رسول الله ﷺ أسفر عن لثامه، ثم همّ أن يتكلم فارتج حتى اعترضه ذلك ثلاث مرات، فلما رآه النبي ﷺ وقد ركبه الزمع، لها عنه بالحديث، ليذهب عنه بعض الذي أصابه، وقد كسا الله نبيه جلالة وهيبة، فلما أنس وفرح روعه، قال له النبي ﷺ: قل لله ما أنت قائل، فأنشأ يقول: (وذكر أبياتًا يعتذر فيها عمّا أصابه)، قال: فاستوى رسول الله ﷺ جالسًا وكان متكئًا فقال: أنت أهيب بن سماع، ولم يره قط قبل وقته ذاك..» ثم تذكر الرواية كيف حدّثه النبي ﷺ ببعض ما جرى معه فقال الرجل: «لكأنك كنت معي في طريقي أو شريكي في أمري أشهد لا إله إلّا الله وأنك محمد رسول الله»[(٢)].

الشاهد السادس: دخول عديّ بن حاتم إلى مسجده ﷺ

قد ذكرت كتب السيرة في أخبار السنة التاسعة من الهجرة، والتي سمّيت بسنة الوفود، لكثرة الوفود التي توالت على النبي ﷺ فيها لتتعرف على

---

(١) السيرة النبوية ج٤، ص٩٩٦، وتاريخ الطبري، ج٢، ص٣٨٤، المغازي للواقدي: ١/ ٥٢١، مسند أحمد، ج١، ص٢٦٤، وسنن الدارمي، ج١، ص١٦٦، وسنن النسائي، ج٤، ص١٢٣، والمعجم الكبير للطبراني، ج٨، ص٣٠٥، والاستيعاب، ج٢، ص٧٥٢.
(٢) كنز الفوائد، ص٩٥، وعنه بحار الأنوار، ج٢١، ص٣٧٥.

الإسلام: أنّ عديّ بن حاتم الطائي فرّ إلى الشام عندما دخل المسلمون إلى دياره، ثم لحقت به أخته بعد أن أسلمت ورغّبته بالمجيء إلى رسول الله ﷺ فاستجاب لنصيحتها فجاء المدينة ودخل على النبي ﷺ وهو في مسجده، فكلّمه، فلمّا عرفه النبي أخذه إلى بيته وأكرمه(١).

ينقل ابن هاشم في السيرة النبوية عن عدي بن حاتم قوله: «ما من رجل من العرب كان أشد كراهية لرسول الله ﷺ حين سمع به مني، أمّا أنا فكنت امرءًا شريفًا، وكنت نصرانيًا، وكنت أسير قومي بالمرباع(٢)، فكنت في نفسي على دين وكنت ملكًا في قومي، لما كان يصنع بي، فلما سمعت برسول الله ﷺ كرهته، فقلت لغلام كان لي عربيٌّ، وكان راعيًا لإبلي: لا أبا لك، أعددْ لي من إبلي أجمالًا ذُللًا سمانًا، فاحتبسْها قريبًا مني، فإذا سمعتَ بجيش لمحمد قد وطىء هذه البلاد فآذِنّي، ففعل، ثم إنه آتاني ذات غداة، فقال: يا عديّ، ما كنت صانعه إذا غشيتك خيل محمد فاصنعه الآن، فإني قد رأيت رايات، فسألت عنها فقالوا: هذه جيوش محمد، قال: فقلت: فقرِّب لي أجمالي، فقرّبها، فاحتملت بأهلي وولدي، ثم قلتُ: ألحقُ بأهل ديني من النصارى بالشام... وخلّفت بنتا لحاتم في الحاضر، «فلما الشام أقمت بها»(٣)، وتخالفني(٤) خيل لرسول الله ﷺ فتصيب ابنة حاتم فيمن أصابت، فقدم بها على رسول الله ﷺ في سبايا من طي، وقد بلغ رسول الله ﷺ هربي إلى الشام، قال: فجُعِلتْ بنت حاتم في حظيرة بباب المسجد كانت السبايا يحبسن فيها، فمرّ بها رسول الله ﷺ فقامت إليه، وكانت امرأة جزْلة، فقالت: يا رسول الله هلك الوالد وغاب الوافد،

(١) السيرة النبوية، ج٤، ص١٠٠٠، تاريخ الطبري، ج٢، ص٣٧٥، البداية والنهاية لابن كثير، ج٥، ص٧٦.
(٢) يأخذ ربع الغنائم.
(٣) في تاريخ الطبري، ج٢، ص٣٧٦: «فلما قدمت الشأم أقمت بها».
(٤) تأتي خلفه.

فامننْ عليّ منّ الله عليك، قال: ومن وافداك؟ قالت: عديّ بن حاتم. قال: الفار من الله ورسوله؟ قالت: ثم مضى رسول الله ﷺ وتركني، حتى إذا كان من الغد مرّ بي، فقلت له مثل ذلك، وقال لي مثل ما قال بالأمس، قالت: حتى إذا كان بعد الغد مرّ بي وقد يئست منه، فأشار إلي رجل من خلفه أن قُومي فكلميه، فكلمته بما كلمته به أولًا، فقال ﷺ: قد فعلت، فلا تعجلي بخروج حتى تجدي من قومك من يكون لك ثقة حتى يبلغك إلى بلادك ثم آذنيني. فسألتُ عن الرجل الذي أشار إليّ أن أكلّمه، فقيل علي بن أبي طالب رضوان الله عليه.. فلما تهيّأ لها ركْب جاءت وأبلغت رسول الله ﷺ، «قالت: فكساني رسول الله ﷺ وحملني وأعطاني نفقة فخرجت معهم حتى قدمت الشام».

وبعد أن يذكر ابن هشام مجيئها الشام وملاقاة أخيها ومعاتبتها له، أضاف: «قال عديّ: ثم نزلتْ فأقامت عندي، فقلتُ لها، وكانت امرأة حازمة، ماذا ترين في أمر هذا الرجل؟ قالت: أرى والله أن تلحق به سريعًا، فإن يكن الرجل نبيًا فللسابق إليه فضيلة، وإن يكن ملكًا فلن تَذِلّ في عزّ اليمن وأنت أنت، قال: قلت: والله إن هذا الرأي. قال فخرجتُ حتى أقدم على رسول الله ﷺ المدينة، فدخلت عليه وهو في مسجده فسلّمت عليه، فقال: من الرجل؟ قلت: عديّ بن حاتم، فقام رسول الله ﷺ فانطلق بي إلى بيته، فوالله إنه لعامد بي إليه، إذ لقيته امرأة ضعيفة كبيرة فاستوقفته، فوقف لها طويلًا تكلّمه في حاجاتها، قال: قلت في نفسي: والله ما هذا بملك، قال: ثم مضى بي رسول الله ﷺ حتى إذا دخل بي بيته، تناول وسادة من أدم محشوّة ليفًا، فقذفها إليّ فقال: اجلس على هذه، قال: قلت: بل أنت فاجلس عليها، فقال بل أنت، فجلست عليها وجلس رسول الله ﷺ بالأرض قال: قلت في نفسي، والله ما هذا بأمر ملك..» إلى آخر القصة التي انتهت بإسلام عديّ بن حاتم(١).

---

(١) السيرة النبوية، ج٤، ص١٠٠٢.

واحتمال أن يكون ﷺ انطلق بعديّ بعد أن عرفه، إلى بيته، لأنّه لا يجوز بقاء الكافر في المسجد، بعيد، لأن الظاهر من سياق القصة أن النبي ﷺ أخذه إلى بيته بقصد إكرامه.

الشاهد السابع: دخول وفد الطائف إلى المسجد النبوي

ذكر المؤرخون أنّه قدم وفد الطائف على النبي ﷺ في المدينة، في شهر رمضان من السنة التاسعة للهجرة، فأمر النبي ﷺ بإكرام وفد الطائف، وضرب لهم قبة في ناحية من مسجده وبقوا فيه مدة شهر، كما يظهر من بعض المصادر التاريخية، مع أنّهم كانوا على ملة الكفر، وفاوضوا في هذه المدة النبي ﷺ حول الإسلام، وأعلنوا استعدادهم للدخول فيه ضمن شروط معينة، منها: أن يترك لهم اللات ثلاث سنين دون أن يهدمها، فأبى ﷺ ذلك، وسألوه أن يعفيهم من الصلاة، فقال ﷺ: «**لا خير في دين لا صلاة فيه**»، فأجابوه أخيرًا وأسلموا[1].

وإليك ما ذكره ابن هشام حول هذا الموضوع «.. فلمّا دنوا من المدينة ونزلوا قناة، ألفوا بها المغيرة بن شعبة (وهو من ثقيف) يرعى في نوبته ركاب أصحاب رسول الله ﷺ وكانت رعيتها نوبا على أصحابه ﷺ، فلما رآهم ترك الركاب عند الثقفيين وضبر يشتد[2] يبشّر رسول الله ﷺ بقدومهم، فلقيه أبو بكر الصّديق قبل أن يدخل على رسول الله ﷺ فأخبره عن ركب ثقيف، أن قدموا يريدون البيعة والإسلام، بأن يشرط لهم رسول الله ﷺ شروطًا، ويكتتبوا من رسول الله ﷺ كتابًا في قومهم وبلادهم وأموالهم، فقال أبو بكر للمغيرة: أقسمت عليك بالله لا تسبقني إلى رسول الله ﷺ، حتى أكون أنا أحدثه ففعل المغيرة، فدخل أبو بكر على رسول الله ﷺ

---

(١) السيرة النبوية: ١٨٤/٤، الكامل في التاريخ: ٦٤٠/١، تاريخ الأمم والملوك: ٣٣٨/٣، سيد المرسلين: ٥٨٤/٢، أعيان الشيعة: ٢٤٢/١.

(٢) أي وثب مسرعًا.

فأخبره بقدومهم عليه، ثم خرج المغيرة إلى أصحابه فروّح الظهر معهم، وعلّمهم كيف يحيّون رسول الله ﷺ فلم يفعلوا إلّا بتحية الجاهلية، ولما قدموا على رسول الله ﷺ ضرب قبّة في ناحية مسجده، كما يزعمون، فكان خالد بن سعيد بن العاص هو الذي يمشي بينهم وبين رسول الله ﷺ حتى اكتتبوا كتابهم، وكان خالد هو الذي كتب كتابهم بيده، وكانوا لا يطعمون طعامًا يأتيهم من عند رسول الله ﷺ حتى يأكل منه خالد، حتى أسلموا وفرغوا من كتابهم، وقد كان فيما سألوا رسول الله ﷺ أن يدع لهم الطاغية وهي اللات، لا يهدمها ثلاث سنين، فأبى رسول الله ﷺ ذلك عليهم، فما برحوا يسألونه سنة سنة ويأبى عليهم حتى سألوا شهرًا واحدًا بعد مقدمهم، فأبى عليهم أن يدعها شيئًا مسمى... وقد كانوا سألوه مع ترك الطاغية أن يعفيهم من الصلاة وأن لا يكسروا أوثانهم بأيديهم، فقال رسول الله ﷺ أما كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه، وأما الصلاة فأنه لا خير في دين لا صلاة فيه»[(١)].

أجل، ثمة ملاحظة قد ترد على هذا الشاهد، وهي أن ضرب القبة في مسجده غير ثابت، لأنّه قال: «كما يزعمون»، ما يعني أن ضرب النبي ﷺ لهم قبّة في مسجده هو بحسب دعواهم وزعمهم.

ويرده: إنه لا وجه لتكذيبهم، لأن الحكاية رويت عنهم بعد الإسلام، وكأنما أرادوا أن يذكروا فضيلة لهم بذلك، على أنّ الظاهر من قوله: «كما يزعمون»، هو إحالة الأمر عليهم وعلى زعمهم في بناء القبة لهم في المسجد، وليس في أصل دخولهم إليه.

ربما يقال: بأنّ قوله بعد ذلك: «فكان خالد بن سعيد بن العاص هو الذي يمشي بينهم وبين رسول الله ﷺ» أي كان السفير بين الطرفين، يؤيّد أنّهم كانوا خارج المسجد وإلّا لما احتاجوا إلى سفير بينهم وبين النبي ﷺ، لأنه ﷺ يدخل المسجد كل يوم خمس مرات على الأقل.

---

(١) السيرة النبوية، ج٤، ص٩٦٧.

ويجاب عليه: إنّ دور هذا السفير هو محاولة إقناعهم بشروط النبي ﷺ أو إقناع النبي ﷺ بالتخفيف عليهم، وهذا الدور يمكنه القيام به حتى ولو كانوا على مقربة من رسول الله ﷺ.

نعم يبقى أن بعض العلماء ذكر أنّهم «لما وفدوا على النبي ﷺ أنزلهم في مكان خارج المسجد»(١) ولا ندري ما هو مصدره في هذا النقل؟! مع أنّه ينقل القصة عن ابن هشام وغيره وقد عرفت ما ذكره ابن هشام. وفي أعيان الشيعة «وفد منهم سبعون رجلًا وقيل: بضعة عشر رجلًا فنزل بعضهم على المغيرة بن شعبة، وبعضهم ضرب لهم النبي ﷺ قبة في المسجد فكان يأتيهم كل ليلة بعد العشاء فيقف عليهم ويحدثهم ثم عُلموا القرآن...»(٢). وعن سبب إنزالهم المسجد، ينقل المحدثون عن عثمان بن أبي العاص: «أنّ وفد ثقيف قدموا على رسول الله ﷺ فأنزلهم المسجد ليكون أرقّ لقلوبهم»(٣). وهذا له دلالة لطيفة وهي أنّه قد يكون من المستحسن إدخال غير المسلمين إلى المساجد عسى أنْ ترق قلوبهم لذكر الله تعالى، فيسلموا.

وفي رواية أنّ وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ ضرب لهم قبة في المسجد، فقالوا يا رسول الله قوم أنجاس فقال رسول الله ﷺ: «إنه ليس على الأرض من أنجاس الناس شيء، إنما أنجاس الناس على أنفسهم»(٤).

---

(١) سيرة المصطفى، ص٦٣٧.

(٢) أعيان الشيعة، ج١، ص٢٤٢.

(٣) مسند أحمد، ج٤، ص٢١٨، وسنن أبي داوود، ج٢، ص٣٩، والمعجم الكبير للطبراني، ج٩، ص٥٤، وتاريخ الإسلام، للذهبي، ج٢، ص٦٦٨.

(٤) شرح معاني الآثار، ج١، ص١٣، وأحكام القرآن للجصاص، ج٣، ص١١٥، وفي تاريخ المدينة لابن شبة: «أن وفد ثقيف قدموا على رسول الله ﷺ فضرب لهم قبة في المسجد، فقالوا: يا رسول الله قوم مشركون، فقال: «إنّ الأرض ليس عليها من أنجاس الناس شيء، إنما أنجاسهم على أنفسهم» تاريخ المدينة، ج٢، ص٥١٠.

الشاهد الثامن: دخول وفد من بني تميم إلى المسجد النبوي

من جملة الوفود التي وفدت على النبي ﷺ في السنة التاسعة من الهجرة النبوية، لتتعرّف على الإسلام، وفد بني العنبر وهم فخذ من تميم، وقد دخلوا مسجد الرسول ﷺ ونادوا النبي ﷺ من وراء الحجرات أن اخرجْ إلينا يا محمد، فخرج إليهم وحاورهم داخل المسجد، وحصلت مساجلة خطابية شعرية بين خطيبهم وبعض شعراء وخطباء المسلمين أمثال حسان بن ثابت كما ذكرت كتب السيرة والتفسير(١).

يقول ابن هشام: «فلما دخل وفد بني تميم المسجد نادوا رسول الله ﷺ من وراء حجراته: أن اخرجْ إلينا يا محمد، فآذى ذلك رسول الله ﷺ من صياحهم، فخرج إليهم فقالوا: يا محمد جئناك نفاخرك، فأذنْ لشاعرنا وخطيبنا، قال: قد أذنت لخطيبكم فليقل»(٢).

وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤]، كما ذكر في أسباب النزول(٣).

الشاهد التاسع: دخول الأشعث بن قيس في وفد كندة

ويمكن أن يُستشهد أيضًا بما جاء في السيرة النبوية: «قال ابن إسحاق: وقدم على رسول الله ﷺ الأشعث بن قيس، في وفد كندة، فحدثني الزهري بن شهاب أنّه قدم على رسول الله ﷺ في ثمانين راكبًا من كندة، فدخلوا على رسول الله ﷺ مسجده، وقد رجّلوا جممهم (أي سرحوا شعر نواصيهم) وتكحلوا، عليهم جبب الحبرة وقد كفّفوها بالحرير...»(٤).

---

(١) الكامل في التاريخ: ٦٤٢/١، السيرة النبوية: ٢٠٧/٣، تاريخ الأمم والملوك: ٣٥٦/٣، سيرة المصطفى، ص٦٣٤.

(٢) السيرة النبوية: ٢٠٧/٤.

(٣) أسباب النزول للواحدي، ص٢٥٩، وأحكام القرآن للجصاص، ج٣، ص٥٢٩، ومجمع البيان، ج٩، ص٢١٥.

(٤) السيرة النبوية: ٢١٩/٤.

ويمكن الاعتراض على هذا الشاهد بأنه لا يدل على المطلوب بقرينة ما ذكره ابن إسحاق عقيب ذلك مباشرة من قوله: «فلما دخلوا على رسول الله ﷺ قال: **ألم تسلموا**، قالوا: بلى، قال: «**فما بال هذا الحرير في أعناقكم؟**، قال: فشقوه منها، فألقوه»[(١)].

الشاهد العاشر: إدخال النبي ﷺ زياد بن عبد الله مسجده

قال ابن سعد في الطبقات: «وفد زياد بن عبد الله بن مالك بن بجير بن الهزم بن رؤيبة بن عبد الله بن هلال بن عامر على النبي ﷺ، فلما دخل المدينة توجه إلى منزل ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ وكانت خالة زياد أمه غرة بنت الحارث وهو يومئذ شاب، فدخل النبي ﷺ وهو عندها، فلما أتى رسول الله ﷺ غضب فرجع، فقالت: يا رسول الله هذا ابن أختي! فدخل إليها، ثم خرج حتى أتى المسجد ومعه زياد، فصلى الظهر ثم أدنى زيادًا فدعا له ووضع يده على رأسه ثم حدرها على طرف أنفه، فكانت بنو هلال تقول: ما زلنا نتعرف البركة في وجه زياد. وقال الشاعر لعلي بن زياد:

يا بن الذي مسح النبي برأسه ودعا له بالخير عند المسجد»[(٢)]

وتقريب الاستدلال: أن إدخال النبي ﷺ لهذا الشاب إلى مسجده مع كونه مشركًا خير دليل على جواز دخول الكافر إلى المساجد.

إلا أن يقال: إن من المحتمل قويًا أن يكون هذا الشاب قد أسلم على يدي النبي ﷺ قبل ذهابه معه إلى المسجد، وليس في القصة المذكورة ما يدل على أنّه أدخله وهو على شركه، بل ربما يكون دعاء النبي ﷺ له ومسحه على رأسه ووجهه، قرينة على سبق إسلامه لأن من المستبعد أن يفعل ذلك مع مشرك.

(١) السيرة النبوية: ٢٣٢/٤، تاريخ الأمم والملوك: ٣٧٩/٣.

(٢) الطبقات الكبرى، ج١، ص٣١٠.

ولكن يمكن الجواب على ذلك: بأنّ الوفود التي جاءت النبي ﷺ جاءته لتعلن إسلامها على يديه أو لتتعرف على الإسلام، وبالتالي فيكون حال زياد بن عبد الله حال سائر الوفود والأشخاص الذين جاؤوه ﷺ مشركين، وليس في النص الآنف ما يشير إلى إسلامه قبل أخذ النبي ﷺ له إلى المسجد، بل ظاهرُ تفاجؤ النبي ﷺ به في بيت ميمونة أنّه لم يكن قد أسلم، لأن الذين كانوا يسلمون كانوا يأتون إلى النبي ﷺ ويسلمون بين يديه، أما دعاؤه له ومسحه على رأسه فليس في النص الآنف ما يشير إلى أنه ﷺ فعل ذلك معه وهو على شركه، فلعله فعل به ذلك بعد أن أسلم على يديه في المسجد، وحتى لو ثبت ذلك فإنه ليس مستغربًا منه ﷺ كيف وقد بعثه الله رحمة للعالمين! وقد تقدم أنه يجوز الدعاء للمشرك ولا سيما إذا كان الدعاء بالهداية.

الشاهد الحادي عشر: مجيء وفد عبد القيس إلى مسجده ﷺ

ومن الوفود التي جاءت النبي ﷺ بعد انتشار الإسلام وفد عبد القيس «وكان من خبرهم أن الرسول ﷺ كان جالسًا بين أصحابه يومًا فقال لهم: سيطلع عليكم من هنا ركب هم خير أهل المشرق، لم يكرهوا على الإسلام، قد أنضوا الركائب وأفنوا الزاد، اللهم اغفر لعبد القيس فلما أتوا ورأوا النبي ﷺ رموا بأنفسهم عن الركائب بباب المسجد وتبادروا إلى رسول الله يسلّمون عليه وقد قال ﷺ لهذا الوفد: مرحبًا بالقوم غير خزايا ولا ندامى. فقالوا يا رسول الله إنا نأتيك من شقة بعيدة، وأنه يحول بيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر وإنا لا نصل إليك إلّا في شهر حرام فمرنا بأمر فصل، فقال: آمركم بالإيمان بالله أتدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان ثم نهاهم عن بعض أنواع النبيذ رغم تعللهم بالحاجة إليها»[(١)].

وليس في قوله ﷺ: «**هم خير أهل الأرض لم يكرهوا على الإسلام**» أو

---

(١) نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، ص٢٤١، تأليف الشيخ محمد الخضري بك.

ترحيبه بهم ما يدلّ على سبق إسلامهم، لأنّ مقصوده ﷺ أنّهم جاؤوا ليدخلوا في الإسلام طوعًا دون إكراه أو خوف من أحد، وممّا يشهد لعدم سبق إسلامهم أنه ﷺ أمرهم بالإيمان وفسّره بالشهادتين والعمل بالأركان.

كما أنّ احتمال أن يكون لقاء النبي ﷺ بهم في بيته وليس في المسجد، بعيد، لأنّ ظاهر ما جاء في الرواية من رمي أنفسهم بباب المسجد ثم مبادرتهم إلى رسول الله ﷺ وهو جالس بين أصحابه أنه ﷺ كان في المسجد لا في بيته.

وربطًا بقضية الوفود نقول:

أولًا: إنّ ما قدمنا ذكره هو بعض الوفود التي نص المؤرخون على دخولهم المسجد ومحادثة النبي ﷺ لهم فيه، وهناك وفود أخرى كثيرة وفدت على النبي ﷺ في السنة التاسعة من الهجرة والتي سميت سنة الوفود[١]، وكذا في السنة العاشرة، والتاريخ لم يحدثنا عن مكان استقبال تلك الوفود الأخرى، لكن من المرجح أنه ﷺ كان يستقبلهم في مسجده، كما كان يستقبل الرسل أو الذين يريدون التعرف على الإسلام فيه، لأنّه لم ينقل لنا عن مكان آخر كان يستقبل فيه أمثال هؤلاء، ومما يعزز ما ذكرناه أن إحدى أسطوانات المسجد النبوي كانت تعرف بأسطوانة الوفود «وكان رسول الله ﷺ يجلس إليها لوفود العرب إذا جاءته»[٢]، فيحصل الاطمئنان بدخولهم مسجده دون نهي.

ثانيًا: دخول الوفود لا يدل على الجواز المطلق، وإنما على جواز دخول من كانوا مظنّة دخول الإسلام، أو التعرف عليه. وحيث إنّ ما جاء في ذلك هو من قبيل حكاية الفعل، فلا إطلاق له، فيقتصر فيه على المتيقن وهو شرعية دخول من جاء لإعلان الإسلام أو كان في مظنة ذلك.

---

(١) يراجع: الكامل في التاريخ: ٦٣٩/١ وما بعدها، والسيرة النبوية: ٢٠٥/٤ وما بعدها.
(٢) وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، مجلد: ٤٤٩/٢.

ولكن قد يقال: إن المستفاد من النصوص الآنفة وما سيأتي معروفية هذا الأمر ـ وهو قصد المسجد ـ حتى عند الكفار والمشركين، فمن قصد النبي ﷺ أو بعض صحابته كان يتوجه إلى المسجد ويرتاح فيه، ما يوحي بعدم وجود منع عن ذلك.

الشاهد الثاني عشر: ربط ثمامة في سارية المسجد

أرسل النبي ﷺ في السنة السادسة من الهجرة[١] سريّة بقيادة محمد بن مسلمة عرفت بسرية القرطاء[٢]، وهي قرية بني كلاب ينزلون على طريق البصرة إلى مكة، وقد أسر المسلمون فيها رجلًا من بني حنيفة يقال له ثمامة بن آثال، وهو سيد أهل اليمامة فربطوه بسارية من سواري المسجد لأيام. والحديث الذي يتضمن ربطه بسارية المسجد لأيام معروف ومروي في الصحاح[٣] وموصوف بالصحة[٤] وقيل إن السارية التي ربط بها ثمامة هي السارية نفسها التي ارتبط بها أبو لبابة[٥]، ووردت قضية إسلام ثمامة في الخبر الموثق الذي رواه الكليني[٦] لكن من دون تعرض لقضية ربطه في سارية المسجد.

---

(١) التنبيه والإشراف للمسعودي، ج٢١٨، وذكرت بعض المصادر أنّ السرية خرجت لعشر ليال خلون من المحرم على رأس تسعة وخمسين شهرًا من مهاجر رسول الله، انظر: غزوات الرسول وسراياه لابن سعد، ٧٨.

(٢) قال ابن هشام: «القرطاء: قبيلة من هوازن، وقيل من نفل»، السيرة النبوية، ج٣، ص٦٨٢. وقال الصالحي الشامي: «القرطاء بضم القاف وسكون الراء وبالطاء المهملة، وهم قرط بضم القاف وسكون الراء وقريط بفتح الراء وقريط بكسرها..»، سبل الهدى والرشاد، ج٦، ص٧٣.

(٣) مسند أحمد، ج٢، ص٢٤٦، وصحيح مسلم، ج٥، ص١٥٨، وسنن أبي داوود، ج١، ص٦٠٥، والسنن الكبرى للبيهقي، ج٩، ص٦٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/٨.

(٥) تاريخ المدينة، ج٢، ص٤٣٨.

(٦) الكافي: ٢٤٨/٨، وعنه البحار: ١٧٦/١٩.

وهذه رواية أسره وربطه في سارية المسجد كما رواها ابن شبة النميري في تاريخ المدينة: «إنّ رسول ﷺ بعث خيلًا قِبل نجد فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال سيد أهل اليمامة، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه رسول الله ﷺ فقال: ما عندك يا ثمامة؟ قال: عندي يا محمد خير، إن تقتل تقتل ذا ذنب، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل تعط منه ما شئت، فتركه حتى كان الغد، ثم قال: ما عندك يا ثمامة؟ قال: ما قلت: إن تنعم تنعم على شاكر وإن تقتل تقتل ذا ذنب، وإن كنت تريد المال فسلْ تعط منه ما شئت، فتركه حتى كان بعد الغد، ثم قال: ما عندك يا ثمامة؟ قال: عندي ما قلت، إن تنعم تنعم على شاكر، وإن تقتل تقتل ذا ذنب، وإن كنت تريد المال فسل تعط منه ما شئت، فقال رسول الله ﷺ: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد فاغتسل، ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إليّ من وجهك، فقد أصبح وجهك أحبّ الوجوه كلّها إليّ، والله ما كان من دين أبغض إلي من دينك فأصبح دينك أحب الدين إلي، والله ما كان بلد أبغض إلي من بلدك فأصبح بلدك أحب البلاد إلي»(١).

وقد يعترض على هذا الحديث بعدة اعتراضات:

أولًا: إنّ الحديث «كان متقدمًا على نزول الآية»(٢)، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] فتكون الآية ناسخة لما جاء فيه.

ولكن عرفت فيما سبق عدم دلالة الآية على المنع، فلا تكون منافية لحادثة ربط ثمامة في المسجد ليدعى كونها ناسخة. وقد قدمنا سابقًا أنّه

(١) تاريخ المدينة، ج٢، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥، وتاريخ الإسلام للذهبي، ج٢، ص٣٥٠.
(٢) الجامع لأحكام القرآن، ص٨، ص١٠٥.

وبعد نزول الآية المذكورة أدخل النبي ﷺ نصارى نجران إلى مسجده، ما يعني أنّه ليس للآية المباركة دلالة على المنع من دخول المساجد.

ومنه تعرف ما في كلام العلامة اعتراضًا على قضية ربط ثمامة قال: «لو سلّم لكان في صدر الإسلام»(١) فإنّ كون الحادثة في صدر الإسلام لا يمنع من التمسك بها ما لم يرد دليل آخر ينسخ حكمها، وأما قوله: «لو سلم»، فلعله إشارة إلى أنّ ثمة رواية أخرى في ربطه وحبسه خارج المسجد. وستأتي.

ثانيًا: قال القرطبي: «أن النبي ﷺ كان قد علم بإسلامه، فلذلك ربطه»(٢).

ويلاحظ عليه:

١ ـ إنّ الذي ربط ثمامة في سارية المسجد هم المسلمون وليس النبي ﷺ، وقد أمضى ﷺ فعلهم، حيث خرج إليه فرآه مربوطًا فحادثه كما مر في الرواية، والظاهر من السياق أن ذلك كان أمرًا طبيعيًا، ولذا لم ينكره منكر من المسلمين رغم بقائه ثلاثة أيام مربوطًا في المسجد، واحتمال أنّ إمضاءه ﷺ لفعل أصحابه هو بسبب علمه بإسلامه مردود، بأنّ الأمر لو كان كذلك لكان ينبغي أن يبيّن ذلك لأصحابه (لجهلهم بعلمه ﷺ الخاص) حتى لا يأخذوا بإطلاق ظاهر حال الإمضاء في إرادة الإمضاء المطلق.

٢ ـ إن المسألة إذا كانت كما يفترض المستشكل تمثل استثناءً في الحكم، بمعنى أن مقتضى القاعدة التي أبلغتها الشريعة للمسلمين هي عدم جواز دخول الكافر إلى المسجد إلّا مع العلم بإسلامه المستقبلي، فإنّه يمكن القول: إن هذا الشرط الذي لا يحيط به سائر المسلمين كان كفيلًا بتساؤل أو اعتراض المسلمين على ربطه في المسجد لعدة أيام، لأنّه أنّى للناس أن

(١) تذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٣٩.
(٢) الجامع لأحكام القرآن، ص٨، ص١٠٥.

يعلموا بإسلامه المستقبلي؟ مع أن اعتراضًا كهذا لم يحصل بحسب ما وصلنا. إنّ من البعيد سكوت المسلمين عن الاستفسار عن حدود الجواز ووجهه وعن السبب في السماح بربط ثمامة في المسجد ما يعني أن ذلك لم يكن استثناءً ولا نسخًا لحكم سابق بل هو الحكم الطبيعي للمسألة.

٣ ـ إنّ ما ذكره القرطبي مخالف لظاهر كلام الفقهاء، حيث أطلقوا المنع ولم يفرقوا بين العلم بإسلام المشرك أو الكافر في المستقبل ولو القريب، وبين عدم العلم بذلك. ولو سلمنا بما ذكره من التفصيل وأن ربط ثمامة في المسجد كان للعلم بإسلامه، فهذا لا يبطل القول بالجواز مطلقًا، بل هو يثبت الجواز على نحو الموجبة الجزئية، أعني في صورة ما إذا كان يعلم إسلام الكافر، وإما سائر الصور فيثبت الجواز فيها بالأدلة الأخرى.

ثالثًا: قال القرطبي: «إنّ ذلك قضيّة في عين، فلا ينبغي أن تدفع بها الأدلة التي ذكرناها لكونها مقيِّدة حكم القاعدة الكلية»[(١)].

وفيه: إنّ الأدلة التي أشار إليها، تقدم ذكرها مع مناقشتها، ومناقشة غيرها من الأدلة التي لم يذكرها، وأما أنها قضية في عين أو في واقعة[(٢)]، فيدفعه أنّا ذكرنا أن المنساق من الحادثة وغيرها أن ربط ثمامة أو غيره، أو دخول بعض المشركين إلى المسجد كان حالة طبيعية واعتيادية ومعروفة، وليست شاذة ونادرة.

رابعًا: قال القرطبي: «وقد يمكن أن يقال: إنّما ربطه في المسجد لينظر حُسْنَ صلاة المسلمين واجتماعهم عليها، وحسن آدابهم في جلوسهم في المسجد، فيستأنس بذلك ويُسلم وكذلك كان»[(٣)].

وفيه: ما عرفت من أن المسلمين هم الذين ربطوه وليس النبي ﷺ،

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، ص٨، ص١٠٥.
(٢) راجع حول مفاد قولهم «قضية في واقعة أو في عين» كتاب أبعاد الشخصية النبوية، ص٥٤.
(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/٨.

واحتمال أن النبي ﷺ أقرّ فعل المسلمين لأجل هذا الهدف الذي ذكره القرطبي، احتمال ضعيف لأنّه كان من اللازم والمناسب أن يبيّن النبي ﷺ ذلك للمسلمين، حتى لا يشتبه عليهم الأمر، فيسمحون بدخول مطلق الكافر إلى المسجد، على أنّ لازم هذا الاحتمال هو جواز إدخال المشركين وأهل الكتاب إلى المساجد لأجل هذه الغاية، وهذا ما لا يلتزم به معظم الفقهاء القائلين بالمنع.

خامسًا: وقال القرطبي: «ويمكن أن يقال: إنّهم لم يكن لهم موضع يربطونه فيه إلّا المسجد»[١].

وفيه: إنه لو سلّم أنّه لم يكن للنبي ﷺ سجن يربط به الأسرى، أو غيرهم من الذين يستحقون السجن، فإن بإمكانه ﷺ أن يحبسه في بيوت بعض المسلمين، كما حبس بني قريظة حين نزلوا على حكمه في دار بنت الحارث وهي امرأة من بني النجار[٢] أو يربطه في الصُّفة حيث كان يجتمع فقراء أصحابه.

سادسًا: وهو أهم اعتراض يرد على الشاهد المذكور وحاصله: أنّه لم يثبت ربط ثمامة في سارية المسجد، وذلك لأنّ ثمة قولين آخرين في تعيين مكان ربطه أو حبسه:

الأول: ورد في بعض المصادر أنّ ثمامة رُبط «بأسطوانة عند باب رسول الله ﷺ»[٣].

الثاني: جاء في بعض الروايات الناقلة لقصته أنّه حبس في السجن لمدة

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/٨.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام: ٢٥١/٣. وقد أنزل ﷺ في هذه الدار كثيرًا من الوفود، كوفد خولان، وغسان والنخع والرهاويين (راجع أعيان الشيعة: ٢٤٢/١ ـ ٢٤٣).

(٣) الاستيعاب لابن عبد البر، ج١، ص٢١٤، وأشار إليه المجلسي في مرآة العقول، ج٢٦، ص٣٥٤.

ثلاثة أيام، فقد روى ابن شبّة «أن أصحاب النبي ﷺ أخذوا ثمامة وهو طليق، وأخذوه وهو يريد أن يغزو بني قشير فجاؤوا به أسيرًا إلى النبي ﷺ وهو مُوثق، فأمر به فسجن، فحبسه ثلاثة أيام في السجن، ثم أخرجه فقال: يا ثمامة إني فاعل بك إحدى ثلاث: إني قاتلك، أو تفدي نفسك، أو نعتقك، قال: إن تقتلني تقتل سيد قومه، وإن تفادي فلك ما شئت، وإن تعتقني تعتق شاكرًا، قال: فإني قد أعتقتك، قال: فأنا على أي دين شئت؟ قال: نعم، قال: فأتيت المرأة التي كنت موثقًا عندها، فقلت: كيف الإسلام؟ فأمرت لي بصحفة ماء فاغتسلت، ثم علّمتني ما أقول، فأتيت النبي ﷺ فقلت: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنك رسول الله ثم قدمت مكة»[1].

ويلاحظ عليه:

أما الرواية الأولى، فالأمر فيها سهل، لأنّ كون الأسطوانة عند باب رسول الله ﷺ لا يعني أنها خارج المسجد، فإنّ المعروف أنّ بابه كان إلى المسجد، فلا تنافي بين هذه الرواية وبين سائر الروايات التي تقول: إنّه ربط داخل المسجد.

وأما الرواية الثانية، فما جاء فيها مخالف لسائر الروايات والنقولات التاريخية التي تؤكد أنّه رُبط في المسجد، ولهذا فلو بني على الترجيح فلا بد من تقديم الروايات التي تنصّ على ربطه في سارية المسجد، لتضافرها وورودها في أكثر المصادر التاريخية.

لا تقل: إنّ الرواية الثانية متهافتة، وصدرها ينافي ذيلها، فصريح ما جاء في الصدر أنّه كان محبوسًا وموثقًا في السجن، وهو ظاهر في السجن المتعارف، بينما ذيلها يظهر منه أنّه كان محبوسًا عند امرأة.

لأنه يقال: إنّ من المرجح أن يكون المراد بالسجن هو بيت هذه المرأة

(١) تاريخ المدينة، ص٤٣٧.

أو أنها كانت هي مسؤولة السجن، لأنّه لم يكن في صدر الإسلام مكان محدد للسجن.

فالعمدة في النقاش في الرواية الثانية هو أنها على خلاف سائر الأخبار.

الشاهد الثالث عشر: اضطجاع جبير بن مُطْعِم في المسجد النبوي

روى الواقدي بإسناده إلى نافع بن جبير عن أبيه جبير بن مطعم، قال: «قدمت على النبي ﷺ المدينة في فداء الأسرى ـ يقصد أسرى بدر ـ فاضطجعت في المسجد بعد العصر، وقد أصابني الكرى فنمت، فأقيمت صلاة المغرب، فقمت فزعًا بقراءة النبي ﷺ في المغرب ﴿وَٱلطُّورِ * وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾ [الطور: ١-٢]، فاستمعت قراءته حتى خرجت من المسجد، فكان يومئذٍ أول ما دخل الإسلام قلبي»[١].

فالظاهر من هذه الرواية أنّ دخول المشركين إلى مسجده ﷺ كان أمرًا متعارفًا، حيث يدخل جبير بن مطعم وينام فيه على مرأى ومسمع من النبي ﷺ وأصحابه من دون أن ينهاه ناهٍ منهم. وقد بلغ عدد الأشخاص المشركين الذين قدموا المدينة بقصد فكاك الأسرى خمسة عشر رجلًا ومن غير البعيد أن يكون هؤلاء قد دخلوا المسجد أو باتوا فيه كما فعل جبير بن مطعم وكما يفعله كل غريب كان يقصد المدينة.

إلا أن يقال: لعل النبي ﷺ أو المسلمين اعتقدوا أن جبير هو أحد المسلمين الذين كان من المتعارف أن يستريحوا أو يناموا في المسجد، وإلّا لو عرفوه لهموا باعتقاله والاستفسار عما يريده من مجيئه إلى المدينة بعد معركة بدر مباشرة.

ولكن قد يجاب على ذلك: بأن الاستدلال لا يرتكز على نكتة الإمضاء فحسب، بل على معروفية هذا الأمر ـ وهو قصد المسجد ـ حتى عند الكفار

---

(١) المغازي: ١٢٨/١.

والمشركين، باعتبار أن المستفاد من هذا النص وغيره أنّه كان متعارفًا أن يدخل الكافر إلى المسجد ويرتاح فيه، وهذا ما يوحي بعدم وجود منع عن ذلك.

الشاهد الرابع عشر: قدوم عمير بن وهب للفتك برسول الله ﷺ

استدل بعض الفقهاء[١] بقصة قدوم عمير بن وهب إلى المسجد النبوي بقصد الفتك برسول الله ﷺ، ثم رزقه الله الإسلام[٢].

---

(١) المغني، ج١٠، ص٦١٧، والشرح الكبير، ج١٠، ص٦٤٢، والفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٦٩.

(٢) في المغازي للواقدي: «عاصم بن عمر بن قتادة قال: لما رجع المشركون إلى مكة وقتل صناديدهم وأشرافهم أقبل عمير بن وهب بن عمير الجمحي حتى جلس إلى صفوان بن أمية في الحجر فقال صفوان بن أمية: قبح الله العيش بعد قتلى بدر. قال عمير بن وهب: أجل والله ما في العيش بعدهم خيرٌ ولولا دينٌ عليَّ لا أجد له قضاءً وعيالٌ لا أدع لهم شيئًا لرحلت إلى محمدٍ حتى أقتله إن ملأت عيني منه. فإنه بلغني أنّه يطوف في الأسواق، فإن لي عندهم علة: أقول: قدمت على ابني هذا الأسير. ففرح صفوان بقوله ذلك وقال: يا أبا أمية وهل نراك فاعلًا قال: إي ورب هذه البنية! قال صفوان: فعلي دينك وعيالك أسوة عيالي فأنت تعلم أنّه ليس بمكة رجل أشد توسعًا على عياله مني. فقال عمير: قد عرفت بذلك يا أبا وهب. قال صفوان: فإن عيالك مع عيالي لا يسعني شيءٌ ويعجز عنهم ودينك علي. فحمله صفوان على بعيرٍ وجهزه وأجرى على عياله مثل ما يجري على عيال نفسه. وأمر عمير بسيفه فشحذ وسُّمَ، ثم خرج إلى المدينة وقال لصفوان: اكتم علي أيامًا حتى أقدمها. وخرج فلم يذكره صفوان وقدم عميرٌ فنزل على باب المسجد وعقل راحلته وأخذ السيف فتقلده. ثم عمد نحو رسول الله ﷺ فنظر عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو في نفرٍ من أصحابه يتحدثون ويذكرون نعمة الله عليهم في بدر، فرأى عميرًا وعليه السيف ففزع عمر منه وقال لأصحابه: دونكم الكلب! هذا عدو الله الذي حرّض بيننا يوم بدر وحزرنا للقوم وصعد فينا وصوب يخبر قريشًا أنّه لا عدد لنا ولا كمين. فقاموا إليه فأخذوه فانطلق عمر رضي الله عنه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هذا عمير بن وهب قد دخل المسجد ومعه السلاح وهو الغادر الخبيث الذي لا نأمنه على شيء. فقال النبي ﷺ: أدخله علي! فخرج عمر فأخذ بخماله سيفه فقبض بيده عليها وأخذ بيده الأخرى قائمة السيف ثم أدخله على رسول الله ﷺ. فلما رآه رسول الله ﷺ قال: يا عمر تأخر عنه! فلما دنا عمير من=

ولكن الصحيح أنّ هذه الرواية لا تصلح للاستدلال كما يظهر بأدنى تأمل فيها على حسب ما أورده الواقدي في مغازيه، فإنّ الرجل دخل المسجد على حين غرّة من المسلمين، ثمّ لمّا رآه بعضهم قبض عليه وأخذه إلى النبي ﷺ، فأخبره ﷺ بما يبطن وما جاء لأجله فتعجب وأسلم.

فالواضح من هذه الرواية أن الرجل دخل المسجد من تلقاء نفسه، ولما رآه بعض المسلمين أمسكوا به وأحضروه للنبي ﷺ، وليس فيها ما يدل على إقرار النبي ﷺ ولا المسلمين له على الدخول.

الشاهد الخامس عشر: إنزال النبي ﷺ أسرى اليهود في مسجده

قال الشيخ الطوسي: «فإنْ قدم وفدٌ من المشركين على الإمام أنزلهم في فضول منازل المسلمين، وإن لم يكن لهم فضول منازل جاز أن ينزلهم في دار ضيافة إن كانت، وإن لم يكن جاز للإمام أن ينزلهم في المساجد، لأن رسول الله ﷺ أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة حتى أمر ببيعهم»[١]. ونحو ذلك ما ذكره النووي في المجموع[٢].

=النبي ﷺ قال: أنعم صباحًا! قال النبي ﷺ: قد أكرمنا الله عن تحيتك وجعل تحيتنا السلام وهي تحية أهل الجنة. قال عمير: إن عهدك بها لحديث. قال له رسول الله ﷺ: قد أبدلنا الله بها خيرًا منها فما أقدمك يا عمير قال: قدمت في أسيري عندكم تقاربوننا فيه فإنكم العشيرة والأهل. قال النبي ﷺ: فما بال السيف قال: قبحها الله من سيوف وهل أغنت من شيءٍ وإنما نسيته حين نزلت وهو في رقبتي ولعمري إن لي لهمًا غيره! فقال له رسول الله ﷺ: أصدق ما أقدمك قال: ما قدمت إلّا في أسيري. قال رسول الله ﷺ: فما شرطت لصفوان بن أمية في الحجر ففزع عمير فقال: ماذا شرطت له قال: تحملت له بقتلي على أن يقضي دينك ويعول عيالك والله حائلٌ بيني وبينك. قال عمير: أشهد أنك رسول الله وأنك صادقٌ وأشهد أن لا إله إلّا الله»، المغازي: ١/١٢٥ ـ ١٢٧.

(١) المبسوط، ج٢، ص٤٧.

(٢) قال: «وان وفد قوم من الكفار ولم يكن للامام موضع ينزلهم فيه جاز أن ينزلهم في المسجد لما روي أن النبي ﷺ أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة»، المجموع، ج١٩، ص٤٣٤.

أقول: لو صحّ أنّ النبي ﷺ أدخلهم إلى مسجده حتى باعهم، لكان ذلك دليلًا على جواز دخولهم وإدخالهم إلى المساجد في حال الاختيار ودون حاجة إلى التراتبية التي ذكرها الشيخ من أن دخولهم كان مشروطًا بأن لا يكون للمسلمين دار مضافة أو فضول منازل، لأنّ المدينة آنذاك لم يكن ينقصها البيوت أو الأماكن التي يمكن أن تستوعب السبي، كما سنذكر إلّا أن الإشكال في ثبوت أصل القضية، أعني إدخال سبي اليهود إلى المسجد، وذلك لأنّه لم يثبت إنزاله لهم فيه:

أمّا بنو النضير فلم يُسْبَوا أصلًا بإجماع المؤرخين، وإنما أُجلوا عن المدينة إجلاءً[1]، **وأما بنو قريظة** فإنهم وإن سُبوا إلّا أنّهم حبسوا في دار رملة بنت الحارث وهي امرأة من بني النجار، كما نقل ابن هشام عن ابن إسحاق[2]، وقال الواقدي أنّهم حبسوا في دار رملة بنت الحارث، وفي دار أسامة[3]، ولم نجد أحدًا من المؤرخين نصّ على إنزالهم أو دخولهم المسجد.

نعم نصّ المؤرخون على دخول عمرو بن سعدى إلى المسجد، وهو أحد يهود بني قريظة ولم ينقض عهد رسول الله ﷺ، قال الواقدي: «حدثني الضحاك بن عثمان عن محمد بن يحيى بن حِبَّان قال: قال عمرو بن سعدى وهو رجل منهم ـ يقصد اليهود ـ: يا معشر اليهود إنكم قد حالفتم محمدًا على ما حالفتموه عليه ألّا تنصروا عليه أحدًا من عدوه، وأن تنصروه ممن دهمه، فنقضتم ذلك العهد الذي كان بينكم وبينه فلم أدخل فيه ولم أشرككم في غدركم، فإن أبيتم أن تدخلوا معه فاثبتوا على اليهودية وأعطوا الجزية، فوالله ما أدري يقبلها أم لا، قالوا: نحن لا نقرّ للعرب بخرجٍ في رقابنا

(١) المغازي للواقدي، ج١، ص٥٠٤، والكامل في التاريخ، ج٢، ص١٧٣، السيرة النبوية، ج٣، ص٧١٩.
(٢) السيرة النبوية، ج٣، ص٧٢١، وتاريخ الطبري، ج٢، ص٢٥٠.
(٣) المغازي للواقدي، ج١، ص٨١٥.

يأخذوننا به، القتل خير من ذلك، قال: فإني بريء منكم وخرج في تلك الليلة مع بني سعية فمرّ بحرس النبي ﷺ وعليهم محمد بن مسلمة، فقال محمد بن مسلمة من هذا؟ فقال: عمرو بن سُعدى، فقال محمد: مُرَّ، اللّهم لا تحرمني إقالة عثرات الكرام، فخلّى سبيله، وخرج حتى أتى مسجد رسول الله ﷺ، فبات به حتى أصبح، فلمّا أصبح نجّاه الله بوفائه»[(١)].

إن قلت: لا يظهر من هذه الرواية أنّ مبيته في المسجد كان بإذن النبي ﷺ أو بعض المسلمين مع إقرار النبي له على ذلك، بل ظاهرها أنّه فعل ذلك من تلقاء نفسه.

قلت: إنّ من البعيد في مثل هذا الظرف أن يبيت يهودي في المسجد دون إذن أو علم من المسلمين، فلا يبعد أنّه كان معروفًا لدى عمرو بن سعدى، أن الإسلام يسمح لغير المسلمين بالدخول أو البيات داخل المسجد أو أنّه أذن له بذلك، وإلّا لما تجرأ على ذلك، لا سيما في ذلك الظرف الحساس، حيث إنّ المسلمين في معركة مع قومه وأهل دينه، ولكن يبقى أن ابن هشام الذي أورد هذه الحادثة، ذكر أنّه «أتى باب مسجد رسول الله ﷺ» ولم يتعرض لدخوله إليه ولكن كلامه لا ينفي دخوله.

ثم إن الشيخ بعد أن ذكر جواز إنزال المشركين في المساجد إن لم يكن للمسلمين دار مضافة ولا فضول منازل، مستدلًا بإنزال النبي ﷺ سبي بني النضير وقريظة في مسجده، قال: «والأحوط أن لا ينزلهم فيها وهذا الفعل من النبي ﷺ كان في صدر الإسلام قبل نزول الآية التي تلوناها»[(٢)] يقصد قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨].

ولكن يرد عليه أنّه لو ثبت حصول الحادثة، فلا وجه لما ذكره في ردّها،

(١) المغازي: ١/٥٠٤.
(٢) المبسوط: ١/٤٧.

لأن الآية المشار إليها لو دلّت فإنما تدل على منعهم من دخول خصوص المسجد الحرام دون سائر المساجد كما عرفت عند الكلام في الآية.

الشاهد السادس عشر: طلب الأسير الطعام من أهل البيت عليهم السلام

ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان:٨]، من أنّ أسيرًا قصد أهل البيت عليهم السلام فأطعموه، ومعلوم أن باب بيت علي وفاطمة عليهما السلام كان إلى جهة المسجد، ما يعني أنّ الأسير قد دخل المسجد، وطرق الباب، فأطعموه، والأسير يطلق على الإنسان المأسور في الحرب، فهو غير مسلم(١)، ولعله كان مأسورًا داخل المسجد.

والاستدلال يتوقف على تمامية الأمور التالية:

الأول: أن يكون الأسير غير مسلم.

الثاني: وأن يحرز أنّه دخل المسجد.

أما الأمر الأول: أعني إثبات كفر الأسير، فيواجهه احتمال أنّه كان مسلمًا وأطلق عليه الأسير، من باب استخدام اللفظ في معناه اللغوي، والذي يسمح بأن يكون «أُسر» بمعنى حُبس.

ولكن يمكن رده بأنّ الوارد في أسباب النزول، أنّه كان مشركًا، فقد روى الواحدي عن ابن عباس، «أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أجّر نفسه يسقى نخلًا بشيء من شعير ليلة، حتى أصبح وقبض الشعير وطحن ثلثه، فجعلوا منه شيئًا ليأكلوا يقال له الخزيرة، فلما تم إنضاجه، أتى مسكين فأخرجوا إليه الطعام، ثم عمل الثلث الثاني، فلما تم إنضاجه أتى يتيم فسأل فأطعموه ثم عمل الثلث الباقي، فلمّا تم إنضاجه أتى أسير من المشركين فأطعموه وطووا يومهم ذلك، فأنزلت فيه هذه الآية»(٢).

(١) قال الشيخ: والأسير هو المأخوذ من أهل دار الحرب ـ في قول قتادة ـ وقال مجاهد: وهو المحبوس»، التبيان، ج١٠، ص٢١٠.

(٢) أسباب النزول للواحدي، ص٢٩٦، وشواهد التنزيل للحسكاني، ج٢، ص٤٠٥، ومعالم التنزيل للبغوي، ج٤، ص٤٢٨.

وأمّا الأمر الثاني: فيقال في إثباته: إنّ باب بيت علي وفاطمة كان إلى المسجد، وقد سدت كل الأبواب إلّا بابهم كما هو معروف.

ولكن مع ذلك فإثبات دخول الأسير إلى المسجد في غاية الصعوبة، إذ إن في المقام احتمالين لا بدّ من نفيهما ليتم الاستدلال، وهما:

١ ـ احتمال أن يكون للبيت باب آخر من خارج المسجد وقد جاء منه الأسير، طلبًا للطعام. وهذا الاحتمال له ما يرجحه، وهو أنّه لو كانت الأبواب شارعة إلى المسجد دون وجود باب آخر، فهذا أمر مربك لأصحاب تلك الدور ومن فيها من نساء النبي ﷺ وغيرهن، ولا سيما قبل سد الأبواب، فإنّ المسجد كان ـ بالإضافة إلى أنّه مشغول في الأوقات الخمسة للصلاة ـ مسرح الأحداث في تلك المرحلة، وطبيعي أن يكون معيقًا لحركة النساء وساكني تلك البيوت إذا كان مرورهن محصورًا به.

٢ ـ احتمال أن لا يكون الأسير قد جاءهم أصلًا وإنما سمعوا صوته أو أبلغوا بجوعه فأرسلوا إليه الطعام، وهذا أنسب لكونه أسيرًا، إذ لا معنى لكون الأسير طليقًا. كما أنّ ثمة احتمالًا في أن يكون الإطعام قد حصل خارج البيت، بأن كانوا عليهم السلام يخبزون فجاءهم الأسير وأخذ الطعام منهم.

الشاهد السابع عشر: وفد الروم ودخولهم المسجد النبوي في عهد أبي بكر

فقد روي أن وفدًا من الروم دخل المسجد النبوي بمحضر الصحابة وطرح راهبهم بعض الأسئلة ولم يجبْ عليها أحدٌ منهم حتى جاء أمير المؤمنين عليه السلام وأجاب عليها. روى في الاحتجاج مرسلًا: «أنه وفدَ وفدٌ من بلاد الروم إلى المدينة على عهد أبي بكر وفيهم راهب من رهبان النصارى، فأتى مسجد رسول الله ﷺ ومعه بختي موقر ذهبا وفضة، وكان أبو بكر حاضرا وعنده جماعة من المهاجرين والأنصار. فدخل عليهم وحياهم ورحب بهم وتصفح وجوههم ثم قال: أيكم خليفة رسول الله ﷺ نبيكم وأمين دينكم؟..»(١).

(١) الاحتجاج، ج١، ص٣٠٧.

الشاهد الثامن عشر: إدخال سبي الفرس إلى المسجد النبوي

روى الكليني عن الْحُسَيْن بْن الْحَسَنِ الْحَسَنِيّ رَحِمَه الله وعَلِيّ بْن مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الله جَمِيعًا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الله الْخُزَاعِيِّ عَنْ نَصْرِ بْنِ مُزَاحِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا أُقْدِمَتْ بِنْتُ يَزْدَجَرْدَ عَلَى عُمَرَ أَشْرَفَ لَهَا عَذَارَى الْمَدِينَةِ[1] وأَشْرَقَ الْمَسْجِدُ بِضَوْئِهَا لَمَّا دَخَلَتْه فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهَا عُمَرُ غَطَّتْ وَجْهَهَا وقَالَتْ: أُفٍّ بِيرُوجْ بَادَا هُرْمُزْ[2] فَقَالَ عُمَرُ: أَتَشْتِمُنِي هَذِه! وهَمَّ بِهَا، فَقَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَيْسَ ذَلِكَ لَكَ، خَيِّرْهَا رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ واحْسُبْهَا بِفَيْئِه، فَخَيَّرَهَا، فَجَاءَتْ حَتَّى وَضَعَتْ يَدَهَا عَلَى رَأْسِ الْحُسَيْنِ عليه السلام، فَقَالَ لَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: مَا اسْمُكِ؟ فَقَالَتْ: جَهَانْ شَاه، فَقَالَ لَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: بَلْ شَهْرَبَانُوَيْه: ثُمَّ قَالَ لِلْحُسَيْنِ: يَا أَبَا عَبْدِ الله لَتَلِدَنَّ لَكَ مِنْهَا خَيْرُ أَهْلِ الأَرْضِ فَوَلَدَتْ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام وكَانَ يُقَالُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام ابْنُ الْخِيَرَتَيْنِ فَخِيَرَةُ الله مِنَ الْعَرَبِ هَاشِمٌ ومِنَ الْعَجَمِ فَارِسُ ورُوِيَ أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ قَالَ فِيه:

---

(١) أي تطلعت إليها من فوق.

(٢) قال الفيض الكاشاني: «(أف بيروج بادا هرمز» كلام فارسي مشتمل على تافيف ودعاء على أبيها هرمز تعني لا كان لهرمز يوم فإن ابنته أسرت بصغر ونظر إليها الرجال. والهرمز يقال للكبير من ملوك العجم «وهم بها» يعني أراد إيذاءها، «شهربانويه» يعني أميرة البلد وإنما غير اسمها للسنة، ولأن جهان شاه من الصفات المختصة بالله سبحانه نيطت علقت التمائم جمع التميمة وهي العوذة تعلق في يد الطفل»، الوافي، ج٣، ص٧٦٣، وقال المجلسي: «أف بيروج بادا هرمز» وهرمز لقب بعض أجدادها من ملوك الفرس، وأف كلمة تضجر، وبيروج معرب بيروز، أي أسود يوم هرمز وأساء الدهر إليه، وانقلب الزمان عليه حيث صارت أولاده أسارى تحت حكم مثل هذا، وقيل: «دعاء على أبيها الهرمز يعني لا كان لهرمز يوم، فإن ابنته أسرت بصغر ونظر إليها الرجال، وفي بعض نسخ البصائر: أف بيروز بادا هرمز»، مرآة العقول، ج٦، ص٤.

وإِنَّ غُـلَامًـا بَـيْـنَ كِـسْـرَى وهَـاشِـمٍ لأَكْرَمُ مَنْ نِيطَتْ[١] عَلَيْه التَّمَائِمُ»[٢]

وروى الشيخ الصفار بإسناده إلى عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام نحوه مع اختلاف بسيط وجاء فيه «وأشرق المسجد بضوء وجهها، فلما دخلت المسجد ورأت عمر، غطّت وجهها وقالت: آه باد»[٣].

وقد تعرض لهذه الحادثة الطبري الإمامي في دلائل الإمامة فقال: «لما ورد سبي الفرس إلى المدينة أراد عمر بن الخطاب بيع النساء وأن يجعل الرجال عبيدًا للعرب»[٤] ولكن لم يأت في كلامه على ذكر دخول السبي إلى المسجد.

وتقريب الاستدلال بهذه الحادثة: أن ظاهر رواية جابر الآنفة أن إدخال السبي إلى المسجد كان أمرًا مألوفًا وكان أيضًا بمرأىً ومسمع من أمير المؤمنين عليه السلام، ولم ينه عنه مع قدرته على ذلك، كما هو ظاهر حال سيرته مع الخلفاء الذين سبقوه، حيث كان ينتقد ما يراه خاطئًا، من دون أن تأخذه في الله لومة لائم، وكما يظهر من نفس الروايات الواردة في هذه القضية بالذات حيث اعترض الإمام على الخليفة الثاني وأعلمه أنّه ليس من حقه ضربها وإهانتها.

وهذه الحادثة ـ لو صحت ـ فإنّها تنفي ما ادعي من دلالة آية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] على المنع من دخولهم كافة المساجد، إذ لو كان الأمر كذلك لما سمح الإمام عليه السلام بحصول عملية الدخول إلى المسجد النبوي.

---

(١) «النوط التعليق يقال: ناطه ينوطه نوطًا أي علقه عليه، والتمائم جمع تميمة وهي خرزات كانت الأعراب يعلقونها على أولادهم يتقون بها العين بزعمهم»، شرح أصول الكافي، ج٧، ص٢٣٧.

(٢) الكافي، ج١، ص٤٦٧.

(٣) بصائر الدرجات، ص٣٣٥.

(٤) دلائل الإمامة، ص١٩٤.

ولكن يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إن رواية جابر والتي نصّت على دخول السبايا إلى المسجد النبوي ضعيفة السند، على الأقل من جهة عمرو بن شمر، فإنه «ضعيف جدًا، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفري يُنسب بعضها إليه والأمر ملتبس»[(١)]. وقال المجلسي «ضعيف، وآخره مرسل»[(٢)]، ولم نفهم وجه الإرسال في آخره.

إلا أنّ ذلك لا يمنع من صلاحية الرواية للتأييد وإنْ لم تصلح للاستدلال.

الاعتراض الثاني: إنّ بعض الروايات لم تتحدث عن إدخال السبي إلى المسجد، كما في رواية دلائل الإمامة، وبعضها ذكرت أن المجلس أضاء بنورها.

وجوابه واضح، فإنّ سكوت بعض الروايات، وعدم تعرضها لدخول السبي إلى المسجد لا يتنافى مع الروايات التي أثبتت ذلك، وأما ما ورد في «الخرائج والجرائح» للراوندي: «وأشرق المجلس بضوء وجهها»[(٣)]، فلا يؤخذ بها في قبال رواية الكليني، لأنّ روايته مرسلة عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام، والظاهر أنّه أخذها عن الكافي فيكون حصل شيء من التصحيف في نقله.

الاعتراض الثالث: إنّ بعض الروايات تقول: إنّ شاه زنان كانت قد أسلمت قبل أن تؤسر، قال العلامة المجلسي «ويروى أنها ماتت في نفاسها وإنما اختارت الحسين، لأنها رأت فاطمة عليها السلام وأسلمت قبل ورود عسكر المسلمين»[(٤)] ما يعني أنها دخلت المسجد مسلمة.

---

(١) رجال النجاشي، ص٢٨٧، رقم الترجمة ٧٦٥.

(٢) مرآة العقول، ج٦، ص٣.

(٣) بحار الأنوار: ١٠/٤٦.

(٤) المصدر نفسه: ١١/٤٦.

ويرده:

١ ـ أن إسلامها لم يثبت لأنّه ورد في رواية مرسلة وغريبة[(١)].

٢ ـ إن إسلامها ـ لو صح ـ فإنه لا يؤثر في صحة الاستدلال، لأنّ الظاهر أنّها أدخلت إلى المسجد بصحبة سائر السبي، فلو كان دخولهم ممنوعًا، لاعترض عليه الإمام عليه السلام. فلاحظ رواية دلائل الإمامة تجدها ظاهرة في دخولها في جمع من نساء الفرس، فقد ورد فيها: «فرغب جماعة من قريش أن يستنكحوا النساء، فقال أمير المؤمنين عليه السلام هؤلاء لا يكرهن على ذلك»[(٢)].

٣ ـ ثم إنه حتى لو لم يكن في السبي إلّا هي وفرضنا صحة الرواية التي تحدثت عن إسلامها، فإنّ أمر إسلامها لا يعلم به إلّا أمير المؤمنين عليه السلام بحسب ما يظهر من تلك الرواية، وعليه فإن سكوت سائر الصحابة وعدم اعتراضهم على دخولها للمسجد يكشف عن عدم تلقيهم شيئًا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمنع من ذلك، فتأمل.

الاعتراض الرابع: إنّ هذه الرواية قد تضمنت حدوث السبي في زمن الخليفة الثاني، وهذا غير ثابت، بل يوجد قولان آخران في المسألة، ومما يرجح القولين الآخرين، هو أنّه من البعيد جدًّا حدوث قضية السبي في زمن عمر بن الخطاب، لأنّه كما يقول العلامة المجلسي: «لا ريب أن تولد علي بن الحسين عليه السلام منها كان في أيام خلافة أمير المؤمنين عليه السلام بل بسنتين قبل شهادته عليه السلام ولم يولد منها غيره كما نقل، وكون الزواج في زمن عمر وعدم تولد ولد إلّا بعد أكثر من عشرين سنة بعيد»[(٣)].

---

(١) أشار إليها الراوندي، انظر: الخرائج والجرائح، ج٢، ص٧٥١، وبحار الأنوار، ج٤٦، ص١١.

(٢) دلائل الإمامة، ص١٩٤، الدر النظيم، ص٥٨٠، وهكذا يظهر من رواية إثبات الوصية حيث جاء فيها «وأمر عمر أن ينادى عليهما مع السبي المحمول» راجع إثبات الوصية، ص١٦٧.

(٣) مرآة العقول، ج٦، ص٦.

وهذا ما قد يكون سببًا لترجيح أحد رأيين آخرين في المسألة، وهما:

الرأي الأول: يذهب إلى حصول الحادثة زمن عثمان بن عفان، ويشهد له ما رواه الصدوق في العيون بإسناده إلى سهل بن القاسم النوشجاني، قال: قال لي الرضا عليه السلام بخراسان: «إن بيننا وبينكم نسبًا، قلت: وما هو أيها الأمير؟ قال إن عبد الله بن عامر بن كريز لما افتتح خراسان أصاب ابنتين ليزدجر بن شهريار ملك الأعاجم، فبعث بهما إلى عثمان بن عفّان، فوهب إحداهما للحسن عليه السلام والأخرى للحسين عليه السلام فماتتا عندهما نفساوين، وكانت صاحبة الحسين عليه السلام نفست بعلي بن الحسين عليه السلام»[(١)].

وقد رجّح العلامة المجلسي هذه الرواية على رواية جابر المروية في الكافي والبصائر قال: «هذا الخبر أقرب إلى الصواب» وأشار إلى قرينتين على ذلك:

الأولى: أنّ «أسر أولاد يزدجرد، الظاهر أنّه كان بعد قتله ـ يقصد عمر ـ وذلك كان في زمن عثمان، وإن كان فتح أكثر بلاده في زمن عمر إلّا أنّه هرب بعياله إلى خراسان...»[(٢)].

والثانية: هي ما تقدم من استبعاد أن تكون أهديت إلى الإمام الحسين عليه السلام في زمن الخليفة الثاني، وتأخر تولد زين العابدين عليه السلام منها إلى ما قبل وفاة أمير المؤمنين عليه السلام بسنتين، أي أنها ولدت بعد عشرين عامًا من وجودها عند الحسين عليه السلام. وختم قائلًا: «ولا يبعد أن يكون عمر تصحيف عثمان في رواية المتن»[(٣)].

الرأي الثاني: يذهب إلى حدوثها زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، ويشهد له ما ذكره الشيخ المفيد في الإرشاد، إذ يقول: «وكان أمير

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص١٣٦، وعنه بحار الأنوار، ج٤٦، ص٨.

(٢) مرآة العقول، ج٦، ص٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٦، ص٦.

المؤمنين عليه السلام ولّى حريث بن جابر جانبًا من المشرق، فبعث إليه بنتي يزدجرد بن شهريار، فنحل ابنه الحسين عليه السلام شاه زنان منهما فأولدها زين العابدين عليه السلام، ونحل الأخرى محمد بن أبي بكر فولدت له القاسم بن محمد بن أبي بكر»[١].

وقد رجّح بعضهم هذه الرواية لأنّها أوفق بالاعتبار، لأن السجّاد عليه السلام ولد في خلافة جده أمير المؤمنين عليه السلام بغير خلاف وعاش معه ثلاث سنين[٢].

ولنا في المقام عدة نقاط:

النقطة الأولى: في دراسة الأقوال، والحقيقة أنّ كل قول يوجد ما يشهد له وربما يوجد ما يبعده، وإليك التوضيح:

أما بالنسبة للقول الثالث المنقول عن المفيد في أن أسر البنتين حصل في زمن علي عليه السلام، فهو يحل مشكلة تأخر الولادة، وينسجم مع المعروف تاريخيًا، من ولادة زين العابدين قبل وفاة علي عليه السلام بسنتين أو ثلاث، ولكنه من جهة أخرى فإنّ ثمة ما يبعد هذا القول، وهو أنّ يزدجرد قد قتل في سنة ٣١ من الهجرة وهي السابعة من عهد عثمان، وعلي عليه السلام قد تولى الخلافة في سنة ٣٦ هـ، فمن الطبيعي أن تؤسر البنتان بعد مقتل أبيهما، ولو هربتا فمن الصعب أن تبقيا رغم العيون كل هذه المدة دون أن تقعا في الأسر إلى بعد خمس سنوات، مع أنّهما مطلوبتان بحكم نسبهما وعائلتهما.

أما القول الثاني: وهو حصول ذلك في زمن عثمان، فقد دلت عليه رواية العيون، والقرينتان المذكورتان في كلام المجلسي.

وأما القول الأول: وهو الذي دلّت عليه رواية الكليني، فهو أيضًا يستفاد من بعض المصادر التاريخية، قال اليعقوبي: «قال سعيد بن

(١) الإرشاد، ج٢، ص١٣٧.
(٢) الإمام زين العابدين تأليف السيد عبد الرازق المقرّم، ص١٦.

المسيب: ما رأيت قط أفضل من علي بن الحسين. وما رأيته قط إلّا مقت نفسي، ما رأيته ضاحكًا يومًا قط. وكانت أمّه حرار بنت يزدجرد كسرى، وذلك أنّ عمر بن الخطاب لمّا أتى بابنتي يزدجرد وهب إحداهما للحسين بن علي، فسماها غزالة»[١].

فاتضح أن القولين الأول والثاني ثمة ما يعضدهما من الناحية التاريخية والحديثية.

النقطة الثانية: في الموازنة بين القولين الأول والثاني، يمكن القول:

١ ـ من جهة الروايات لا نجد مرجحًا لخبر العيون على خبر الكافي، لأنهما من حيث السند سيان، فلم يثبت صحتهما معًا.

٢ ـ وأما من الناحية التاريخية، فما ذكره المجلسي من مقتل يزدجرد في عهد عثمان فهو صحيح[٢]، لكنه لا ينفي احتمال أن يكون الأسر حصل قبل ذلك، أعني في زمن عمر، لأنّه قد حصلت وقعة ضد يزدجرد تسمى بجلولاء انتصر فيها المسلمون في زمن عمر وقد اضطر يزدجرد بعدها للهرب إلى مرو، وعليه فليس ثمة ما يمنع أن تكون ابنتاه قد أسرتا في هذه الوقعة، وهذا ما احتمله المجلسي[٣] مع ترجيحه للقول الثاني. قال اليعقوبي: «وكتب سعد بن أبي وقاص من المدائن إلى عمر بعد مقامه بثلاث سنين يعلمه اجتماع الفرس بجلولاء، وهي قرية من قرى السواد، بالقرب من حلوان، وكتب إليه أن ينهض إليهم فيمن معه، ووجه عبد الله بن مسعود، فأقامه مقام سعد، وقيل صير سلمان بالمدائن، وكان ابن مسعود يفقههم

---

(١) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣٠٣.

(٢) مروج الذهب: «قتل يزدجرد بمرو من بلاد خراسان، عشرين سنة وذلك لسبع سنين ونصف خلت من خلافة عثمان بن عفان، وهي سنة إحدى وثلاثين من الهجرة»، مروج الذهب، ج١، ص٣١١.

(٣) قال بعد ذكر القرينة الأولى: «وإن أمكن أن يكون بعد فتح القادسية أو نهاوند، أُخذ بعض أولاده هناك لكنه بعيد..»، مرأة العقول، ج٦، ص٦.

ويعلمهم، فكانت وقعة جلولاء سنة ١٩ للهجرة، فلم يزل يقاتلهم حتى فتح الله عليه، وقتل من الفرس مقتلة عظيمة، وهرب يزدجرد فيمن بقي معه، فلحق بأصبهان، ثم سار إلى ناحية الري، وأتاه صاحب طبرستان، فأعلمه حصانة بلاده، فامتنع عليه، ومضى إلى مرو»[(١)].

وعليه فنستطيع القول إن ثمة تكافؤ بين القولين من الناحية التاريخية، كما من الناحية الحديثيّة.

٣ ـ يبقى أنّ القول الثاني له ميزة وهي ما يمكن تسميته الاعتبار الطبيعي، وهي القرينة الثانية في كلام المجلسي، ونحن لا ننكر أن استغرابه في محله، وإن كان تأخر الولادة حاصل حتى بناءً على رأيه من حصول أسرهما في زمن عثمان، فإن الولادة على ذلك قد تأخرت خمس سنوات، ولكنّ الاستغراب المذكور لا يسقط الرواية، لأن احتمال تأخر الحمل وارد، وله أكثر من سبب، والأمر لن يزيد على عشرين سنة كما ذكر، وذلك لأن فتح بلاد فارس على يد عمر بدأ في السنة الواحدة والعشرين للهجرة واستمر لسنتين، أي لسنة ثلاث وعشرين، وهي السنة التي توفي فيها عمر، والمعروف أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام تولد عام ثمانٍ وثلاثين من الهجرة[(٢)]، قبل استشهاد جده أمير المؤمنين بعامين[(٣)]، وقيل: في سنة سبع وثلاثين[(٤)]، فلو كان الإمام

---

(١) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١٥١.

(٢) التتمة في تواريخ الأئمة، ص٨١.

(٣) قال المجلسي: «في كتاب مواليد أهل البيت رواية ابن الخشاب النحوي: بالإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ولد علي بن الحسين عليهما السلام في سنة ثمان وثلاثين من الهجرة قبل وفاة علي بن أبي طالب عليه السلام بسنتين، وأقام مع أمير المؤمنين سنتين، ومع أبي محمد الحسن عليه السلام عشر سنين، وأقام مع أبي عبد الله عليه السلام عشر سنين، وكان عمره سبعا وخمسين سنة..» بحار الأنوار، ج٤٦، ص٨.

(٤) قال المجلسي: «في رواية أخرى: إنه ولد سنة سبع وثلاثين..»، بحار الأنوار، ج٤٦، ص٨.

الحسين عليه السلام قد تزوّجها في السنة الأخيرة من حياة عمر أي سنة ثلاث وعشرين، وولد ابنه السجاد في السابعة والثلاثين فهذا يعني أنها ولدت له بعد أربعة عشر عامًا، وإذا تزوجها في السنة الثانية والعشرين فتكون قد ولدت له بعد خمس عشرة سنة، وحينئذٍ إذا كان استغراب تأخر الولادة كل هذه المدة لجهة أنّ التأخر يعني أنّها غدت كبيرة في السن فهذا واضح البطلان، لأنّها لو أسرت بنت خمسة عشر عامًا، كما يشهد به التعبير بأنّها صبية، فهذا معناه أنّ عمرها لا يتجاوز الثلاثين أو يزيد عليها قليلًا، ومن الطبيعي أن تلد المرأة في هذا السن، وإنّ كان استغراب تأخر الولادة من باب ما قيل من أنها لم تلد إلّا زين العابدين عليه السلام، فهذا يعني تأخر حملها له مدة خمسة عشر عامًا أو يزيد، فيرده، إنّه لو صحّ أنها لم تلد إلّا زين العابدين عليه السلام، فهذا لا ينفي حملها قبله، فلعلها حملت وأجهضت أكثر من مرة، كما يحصل، وربما مات بعض أبنائها صغارًا أو حين الولادة فلم يذكروا.

وقد اتضح مما تقدم أن القول الأول، حتى لو لم نتبناه فهو لا يتضمن أمرًا مقطوع البطلان ليشكّل ذلك سببًا لتضعيف الخبر ورده أو التوقف فيه من هذه الجهة.

النقطة الثالثة: وفي ضوء ما تقدم اتضح إنّه لو فرض حصول التعارض في تحديد زمن السبي، وأنه حصل في زمان عمر أو عثمان أو في زمن علي عليه السلام، فإنّ ذلك لا يؤثر على صحة الاستدلال شيئًا، لأنّ الاختلاف بهذا القدر لا يعدّ سببًا لإسقاط الرواية، لأنّه ما تضمنته ليس مقطوع البطلان.

نعم هو قد يضعف الاستدلال بها على مبنى الوثوق ولا سيما أن الاختلاف الحاصل في روايات هذه القصة ليس لجهة الاختلاف في زمن

أسر البنتين فحسب، بل ثمة جهات أخرى للاختلاف، منها الخلاف في اسم المرأة والاختلاف في اسم أبيها(١).

على أنّ روايات هذه القصة بما فيها رواية الكليني قد اشتملت على ما يثير الريبة، حيث تضمنت إشارات عدة عن تدخل يد الغيب في تأمين وتوفير سبل تحقق هذا الزواج بين الحسين عليه السلام وبين بنت يزدجرد، وهو ما يثير احتمال أن تكون القصة في تفاصيلها المثيرة المشار إليها (وليس في أصل الحادثة) مجعولة من قبل بعض الفرس الذين حبكت مخيلتهم هذه التفاصيل في محاولة لإيجاد ارتباط مع أشرف بيت في الإسلام.

الشاهد الثامن عشر: دخول يهودي إلى مسجده صلى الله عليه وآله وسلم.

ورد في بعض الأخبار أن يهوديًا دخل مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم قام بتوجيه عدة أسئلة إلى الخليفة عمر بن الخطاب ولما عجز عن الجواب أحاله إلى علي بن أبي طالب عليه السلام. روى الصدوق بإسناده عن صالح بن عقبة، عن

---

(١) إنه ونتيجة لاختلاف الروايات اختلفت الآراء في عدة أمور، وهي كما يقول المحقق التستري:

أ ـ «فاختلف في إسمها، فقال في الإرشاد ج٢، ص١٣٧، والتهذيب: شاه زنان، وقال الكليني والطبري الأمامي: شهر بانويه، وفي إثبات الوصية جهان شاه

ب ـ واختلف في اسم أبيها فقيل أنّه يزدجرد آخر ملوك الفرس صرح به الكليني والمفيد والمسعودي في إثباته والنوبختي، وهو يزدجرد بن شهريار كسرى برويز، ووهم الكليني فقال: يزدجرد بن شهريار بن شيرويه بن كسرى برويز، وإنما شيرويه أخو شهريار لا أبوه، وقال الشيخ في التهذيب بنت شيرويه، وقيل بنت النوشجان، قلت: والأول أصح، لأنّه أشهر، ولأنه دل عليه الخبر إليه ذهب الزمخشري في ربيع الأبرار، وكان عليه السلام يقول: أنا ابن الخيرتين لأن جده رسول الله وأمه بنت يزدجرد الملك، وأنشأ أبو الأسود:

وإنّ غلامًا بين كسرى وهاشم ... لأكرم من نيطت عليه التمائم

ت ـ واختلف أيضًا أنّ سبيها هل كان في زمن عمر أو عثمان أو أمير المؤمنين عليه السلام»، انظر: تواريخ النبي والآل، ص٨٥ ـ ٨٧.

ث ـ وثمة أمر رابع وقع محلًا للخلاف، وهو تحديد زوج أخت زوجة الإمام، فقيل تزوجها الحسن عليه السلام وقيل محمد بن الحنفيّة.

جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لما هلك أبو بكر واستخلف عمر رجع عمر إلى المسجد فقعد فدخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين إني رجل من اليهود وأنا علامتهم، وقد أردت أن أسألك عن مسائل إن أجبتني فيها أسلمت، قال: ما هي؟ قال: ثلاث وثلاث وواحدة، فإنْ شئت سألتك وإنْ كان في القوم أحد أعلم منك فأرشدني إليه قال: عليك بذلك الشاب، يعني علي بن أبي طالب عليه السلام فأتى عليًا عليه السلام فسأله..»[(١)]، وثمّة خبر آخر قريب المضمون ويحتمل اتحادهما، وهو ما رواه الصدوق، بسنده عن أبي الطفيل عامر بن واثلة قال: «شهدنا الصلاة على أبي بكر ثم اجتمعنا إلى عمر بن الخطاب فبايعناه وأقمنا أيامًا نختلف إلى المسجد إليه حتى سموه أمير المؤمنين، فبينا نحن عنده جلوس يوما إذ جاءه يهودي من يهود المدينة وهم يزعمون أنّه من ولد هارون أخي موسى عليهما السلام حتى وقف على عمر فقال له: يا أمير المؤمنين أيكم أعلم بعلم نبيكم وبكتاب ربكم حتى أسأله عما أريد؟ قال: فأشار عمر إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له اليهودي: أكذلك أنت يا علي..»[(٢)].

الشاهد التاسع عشر: الأسقف النجراني ودخوله المسجد النبوي في زمن عمر

وروي أنّه في زمن عمر أيضًا وفد أسقف نجراني إلى المدينة لأداء الجزية، ودخل المسجد وتوجه بالسؤال إلى عمر فلم يجبه، ولما دخل علي عليه السلام إلى المسجد تولى الجواب على أسئلته. روى شاذان بن جبريل، عن أنس بن مالك أنّه قال: «وفد الأسقف النجراني على عمر بن الخطاب لأجل أدائه الجزية، فدعاه عمر إلى الإسلام، فقال له الأسقف: أنتم تقولون: إن لله جنة عرضها السماوات والأرض، فأين تكون النار؟! قال:

---

(١) الخصال، ص٤٧٦، عيون أخبار الرضا، ج١، ص٥٧، وكمال الدين وتمام النعمة، ص٣٠١، ورواه الطبرسي في الاحتجاج، ج١، ص٣٣٦.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة، ص٢٩٥.

فسكت عمر ولم يرد جوابًا. قال: فقال له الجماعة الحاضرون: أجبه يا أمير المؤمنين حتى لا يطعن في الإسلام، قال: فأطرق خجلا من الجماعة الحاضرين ساعة لا يرد جوابا، فإذا بباب المسجد رجل قد سده بمنكبيه، فتأملوه وإذا به عيبة علم النبوة علي بن أبي طالب عليه السلام قد دخل، قال: فضج الناس عند رؤيته..»(١).

الشاهد العشرون: يهودي يسأل عليًا عليه السلام في مسجد الكوفة

في الخبر عن أبي جعفر قال: أتى رأسُ اليهود عليَّ بن أبي طالب عليه السلام عند منصرفه عن وقعة النهروان وهو جالس في مسجد الكوفة، فقال: يا أمير المؤمنين إني أريد أن أسألك عن أشياء لا يعلمها إلّا نبي أو وصي نبي قال: سل عما بدا لك يا أخا اليهود؟..»(٢).

الشاهد الحادي والعشرون: تولّي الروم والقبط بناء المسجد النبوي

ذكر المؤرخون أنّه في عهد الوليد بن عبد الملك (تسلم الخلافة عام ٨٦هـ وتوفي عام ٩٦هـ) وكان واليه على المدينة المنورة عمر بن عبد العزيز، الذي تولى الخلافة بعد وفاة الوليد وأخيه سليمان بن عبد الملك، في هذا العهد وفي سنة ٨٨ هـ تمّ هدم المسجد النبوي الشريف بهدف توسعته(٣)

---

(١) الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، ص١٦٢، وعنه بحار الأنوار، ج١٠، ص٥٩٤.

(٢) الخصال للصدوق، ص٣٦٥.

(٣) حصلت أكثر من توسعة للمسجد، وبدأ ذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ففي صحيح عبْد الله بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله الصادق عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم بَنَى مَسْجِدَه بِالسَّمِيطِ، ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَزِيدَ فِيه، فَقَالَ: نَعَمْ فَأَمَرَ بِه فَزِيدَ فِيه وبَنَاه بِالسَّعِيدَةِ، ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَزِيدَ فِيه، فَقَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِه فَزِيدَ فِيه وبَنَى جِدَارَه بِالأُنْثَى والذَّكَرِ، ثُمَّ اشْتَدَّ عَلَيْهِمُ الْحَرُّ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَظُلِّلَ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِه فَأُقِيمَتْ فِيه سَوَارٍ مِنْ جُذُوعِ النَّخْلِ، ثُمَّ طُرِحَتْ عَلَيْه الْعَوَارِضُ والْخَصَفُ والإِذْخِرُ فَعَاشُوا فِيه حَتَّى أَصَابَتْهُمُ الأَمْطَارُ، فَجَعَلَ الْمَسْجِدُ يَكِفُ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ=

وأدخل فيه بيت فاطمة عليها السلام[(١)]، وكذا الحجرات الخاصة بزوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، جاء في قصة هذه التوسعة أنه: «كتب الوليد بن عبد الملك إلى ملك الروم: إنّا نريد أن نعمّر مسجد نبينا الأعظم فأعنّا فيه بعمال وفسيفساء، قالوا فبعث إليه بأحمال من فسيفساء وبضعة وعشرين عاملًا، وقال بعضهم: بعشرة عمّال، وقال: ـ أي ملك الروم ـ قد بعثت إليك بعشرة يعدلون مائة، وبثمانين ألف دينار عونًا له، وذُكر في رواية أخرى أن ملك الروم بعث إليه بأربعين عاملًا من الروم وبأربعين من القبط، وبأربعين ألف مثقال من ذهب، وفي رواية لرزين فبعث إليه ثلاثين عاملًا وأربعين من الروم ومثلهم من القبط، وبثمانين ألف مثقال، وبأحمال من الفسيفساء، وبأحمال من سلاسل القناديل»[(٢)]. وفي رواية الطبري (٣١٠هـ)[(٣)] أنّ ملك الروم أمده

=فَطُيِّنَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم: لَا عَرِيشٌ كَعَرِيشِ مُوسَى عليه السلام» انظر: الكافي، ج٣، ص٢٩٦، وتهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٦٢، ومعاني الأخبار، ص١٥٩. وأما بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فحصلت توسعة في زمن عمر، وأخرى في زمن عثمان، وثالثة في عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان، انظر: حول ذلك كتاب: تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، لمحمد بن أحمد المكي الحنفي (٨٥٤هـ).

(١) روي أن الحسن بن الحسن وفاطمة بنت الحسين أبيا الخروج من بيت جدتهما الزهراء عليها السلام فأرسل إليهم الوليد بن عبد الملك، إن لم تخرجوا منه هدمته عليكم فأبوا أن يخرجوا فأمر بهدمه عليهم، وهما فيه وولدهما، فنزع أساس البيت وهم فيه، فلما نزع أساس البيت قالوا لهم: إن لم تخرجوا قوضناه عليكم، فخرجوا منه حتى أتوا دار علي نهارًا»، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ٥١٣، وأعيان الشيعة، ج٩، ص٣١٤.

(٢) وفاء الوفا: مجلد ٥١٨/٢ ـ ٥١٩.

(٣) وهذا نص كلامه: «فيها (سنة ٨٨هـ) أمر الوليد بن عبد الملك بهدم مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهدم بيوت أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإدخالها في المسجد فذكر محمد بن عمر أن محمد بن جعفر بن وردان البناء قال رأيت الرسول الذي بعثه الوليد بن عبد الملك قدم في شهر ربيع الأول سنة ٨٨ قدم معتجرا فقال الناس: ما قدم به الرسول فدخل على عمر بن عبد العزيز بكتاب الوليد بأمره بإدخال حجر أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مسجد رسول الله وأن يشترى ما في مؤخره ونواحيه حتى يكون مائتي ذراع في مائتي ذراع ويقول له قدم القبلة إن قدرت وأنت تقدر لمكان أخوالك فإنهم لا يخالفونك فمن أبى منهم فمر أهل المصر فليقوموا له=

بمائة عامل لبناء المسجد، فكان الذي هدمه المسلمون لكنّ العمال هم من الروم، وأتوا معهم بالفسيفساء[1]. ونحوه لجهة عدد العمال الروم ما ذكره ابن الجوزي (٥٩٧هـ) في المنتظم[2]، وابن الأثير (٦٣٠هـ) في الكامل[3]، وفي كتاب الذهب المسبوك «أنه بعث إليه مئة ألف مثقال ذهبًا، ومئة عامل وأربعين حملًا من الفسيفساء»[4]. وقد ذكر القصة عن عمال الروم دون ذكر عددهم ياقوت الحموي (٦٢٦هـ) في معجم البلدان[5].

والروايات ـ كما لاحظنا ـ متفقة على إرسال العمال الروم ليشيدوا المسجد النبوي، وإن اختلفت في عددهم، وقد جاء هؤلاء بالفعل ـ كما تذكر المصادر التاريخية ـ وشرعوا في بناء أفضل مسجد على وجه الأرض

=قيمة عدل ثم اهدم عليهم وادفع إليهم الأثمان فإن لك في ذلك سلف صدق عمر وعثمان، فأقرأهم كتاب الوليد وهم عنده فأجاب القوم إلى الثمن فأعطاهم إياه وأخذ في هدم بيوت أزواج النبي ﷺ وبناء المسجد فلم يمكث إلّا يسيرا حتى قدم الفعلة بعث بهم الوليد... (قال محمد بن عمر) وحدثني يحيى بن النعمان الغفاري عن صالح بن كيسان قال لما جاء كتاب الوليد من دمشق سار خمس عشرة بهدم المسجد تجرد عمر بن عبد العزيز قال صالح فاستعملني على هدمه وبنائه فهدمناه بعمال المدينة، فبدأنا بهم بيوت أزواج النبي ﷺ حتى قدم علينا الفعلة الذين بعث بهم الوليد (قال محمد) وحدثني موسى بن أبي بكر عن صالح ابن كيسان قال ابتدأنا بهدم مسجد رسول الله ﷺ في صفر من سنة ٨٨ وبعث الوليد إلى صاحب الروم يعلمه أنّه أمر بهدم مسجد رسول الله ﷺ وأن يعينه فيه فبعث إليه بمائة ألف مثقال ذهب وبعث إليه بمائة عامل وبعث إليه من الفسيفساء بأربعين حملا وأمر أن يتتبع الفسيفساء في المدائن التي خربت فبعث بها إلى الوليد فبعث بذلك الوليد إلى عمر بن عبد العزيز (وفى هذه السنة) ابتدأ عمر بن عبد العزيز في بناء المسجد»، تاريخ الطبري، ج٥، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(١) وقد أشار إلى قصة هدم المسجد وتوسعته، ورسالة الوليد إلى ملك الروم ليمده بالفسيفساء منه، دون ذكر العمال، الدينوري، انظر: الأخبار الطوال، ص٣٢٦.

(٢) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج٦، ص٢٨٤.

(٣) الكامل في التاريخ، ج٤، ص٥٣٢.

(٤) نقلًا عن هامش تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص٢٣٢.

(٥) معجم البلدان، ج٥، ص٨٧.

بعد المسجد الحرام، ولم يكن هؤلاء العمال من المسلمين، بل إن بعض الأعمال التي قاموا بها تدل على استخفافهم بالإسلام، فقد ذُكر أنّه بينما كان «أولئك العمّال يعملون في المسجد، إذ خلا لهم المسجد فقال بعض أولئك العمال الروم: ألا أبول على قبر نبيهم فتهيأ لذلك فنهاه أصحابه فلما همّ أن يفعل اقتلع، فألقي على رأسه، فانتثر دماغه، فأسلم بعض أولئك النصارى، وعمل أحد أولئك الروم على رأس خمس طاقات في جدار القبلة في صحن المسجد صورة خنزير، فظهر عليه عمر بن عبد العزيز، فأمر به فضربت عنقه»(١).

ومع قطع النظر عمّا قد يقال: إنه من المهين أن يستعين خليفة المسلمين بأعدائهم من الروم في بناء المسجد النبوي، فإن مشاركة هؤلاء العمال الروم رغم كفرهم في تشييد وتوسعة المسجد النبوي، على أهميته الدينية، يدل على وضوح الحكم بجواز دخولهم إلى المساجد في أذهان المسلمين، وإلّا لاحتجّ أئمتهم وفقهاؤهم بل وعامتهم على هذا المنكر، لا سيما أن المدينة آنذاك كانت تضج بكبار العلماء والتابعين والشخصيات الإسلامية الكبيرة وعلى رأسهم الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام(٢) ولم ينقل لنا أن أحدًا من هؤلاء أدان دخول الروم إلى المسجد، ومساهمتهم في بنائه والتي استغرقت ـ بطبيعة الحال ـ عدة سنوات(٣)، لأنّه شُيِّد بطريقة فنيّة عالية، إذ تمّ بناؤه بالحجارة المنقوشة، ورصّع بالفسيفساء والمرمر، وجعلت عمد المسجد من الحجارة المحشوّة بعمد الحديد والرصاص(٤).

---

(١) وفاء الوفا، ص٥١٩.

(٢) الإمام زين العابدين للمقرم، ص٦٣.

(٣) في معجم البلدان: «قال صالح بن كيسان: ابتدأت بهدم المسجد في صفر سنة ٨٧ وفرغت منه لانسلاخ سنة ٨٩ فكانت مدة عمله ثلاث سنين»، معجم البلدان، ج٥، ص٨٧. أقول: ابتدائه في صفر ٨٧ هـ لا يصح لأن النصوص المتقدمة واضحة في أن الوليد أرسل رسالة بهذا الخصوص إلى عمر بن عبد العزيز، سنة ٨٨ هـ.

(٤) وفاء الوفا، ص٥١٩.

إن قيل: إنّ سكوت سائر العلماء ما عدا الإمام زين العابدين عليه السلام ليس فيه حجة شرعية لعدم العصمة، وأما سكوت الإمام زين العابدين عليه السلام فلعله كان تقية.

قلنا: إن سكوت ما عدا الإمام زين العابدين عليه السلام وإن لم يكن فيه حجة شرعية إلّا أن من المستبعد جدًا إطباق الرأي العام الإسلامي ـ بعلمائه وعوامه ـ على السكوت عن مواجهة إحدى المنكرات، ولهذا فلا يبقى إلّا أن يفسر هذا الإطباق بأنه لم يكن قد بلغهم منع واضح من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو أمير المؤمنين عليه السلام أو غيره من الخلفاء والصحابة ـ عند من يرى حجية قول الصحابي ـ وإلّا لوقفوا وأبدوا استياءهم من مخالفة تعاليم الإسلام. وهذا يؤيد ما أسلفنا ذكره من أنّ ما حصل في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم من دخول الكفار إلى مسجده لم يكن حكمًا ظرفيًا نسخ فيما بعد، بل إنه توفي ولم ينه عن دخولهم إلى المساجد.

وأما حمل سكوت الإمام زين العابدين عليه السلام وولده الإمام الباقر عليه السلام على التقية، فيبعده أن التقية في مثل هذه الموارد تتأدى بأن لا يجاهر الإمام في رفض المنكر أو يعمل على تغييره، أما أن يبدي رأيه لتلاميذه وأصحابه ولو بعد الفراغ من البناء، أو بعد أن دبّ الوهن في جسم الدولة الأموية، فهذا لا موجب للتقية فيه، بل من الضروري بَعْدَ ارتفاع التقية أن يُبيَّن الحكم الشرعي للأمة حتى لا يتبدل الحرام إلى الحلال ولا تتحول البدعة إلى سنة، والمنكر إلى معروف. ولم يصلنا عن الإمام زين العابدين عليه السلام والإمام الباقر عليه السلام أو غيرهما من أئمة أهل البيت عليهم السلام شيء بهذا الصدد، مع أنّه لو كان لبان.

الشاهد الثاني والعشرون: مناظرات الإمام الصادق عليه السلام مع الزنادقة في المسجد الحرام

ورد في العديد من الأخبار المستفيضة والتي قد يطمأن بصدور بعضها لكثرتها وتضافرها واشتهارها أنّ الإمام الصادق عليه السلام جالسَ في المسجد

الحرام من عرفوا بالزنادقة الرافضين أو المشككين بوجود الله تعالى، وبنبوة سيدنا محمد ﷺ، فلم يمنعه مجاهرتهم بالعقائد التي تتضمن الكفر البواح من مجالستهم ورد شبهاتهم، فلو كان يحرم في شرع الله تعالى أن يدخلوا إلى المساجد، لطردهم منه، وإذا لم يتمكن من ذلك، فما كان ليقر دخولهم بمجالسته لهم، ولا أقل من أن يشير إلى أنّه محظور عليهم الدخول إليه، وهذا يؤكد أن السيرة التي قلنا بأنها كانت جارية منذ رسول الله ﷺ على دخول المسجد لغير المسلمين بقيت مستمرة إلى زمن الصادق عليه السلام، كون هذه المناظرات حصلت في المسجد الحرام، فهذا يؤشر على ما كنا قد ذكرناه سابقًا من أن منع المشركين من دخول المسجد المذكور هو منعهم مما جرت عليه سيرتهم من دخوله بهدف التعبد وإقامة شعائر الشرك فيه، والحال أنّ الله تعالى أراده قاعدة صلبة للتوحيد، وطاهرًا من كل رجس. وفيما يلي نذكر بعضًا من هذه الأخبار:

الرواية الأولى: رواها الشيخ الكليني في الكافي[(١)]، والمفيد في الإرشاد[(٢)] وروى الصدوق في التوحيد[(٣)] وعلل الشرائع[(٤)] والأمالي[(٥)] ومن

---

(١) قال: «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الله عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يُسْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ الله عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى بْنِ يُونُسَ»، الكافي، ج٤، ص١٩٧.

(٢) الإرشاد ١٩٩/٢.

(٣) قال: «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله، قال: حدثنا أبو القاسم حمزة بن القاسم العلوي، قال: حدثنا محمد بن إسماعيل، قال: حدثنا أبو سليمان داود بن عبد الله، قال: حدثني عمرو بن محمد، قال: حدثني عيسى بن يونس»، التوحيد، ص٢٥٣.

(٤) قال: «حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني والحسين بن إبراهيم بن أحمد ابن هشام المؤدب الرازي وعلي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم قالوا حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه، عن الفضل بن يونس قال»، علل الشرائع، ج٢، ص٤٠٣.

(٥) قال: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور رحمه الله، قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عامر، عن عمه عبد الله بن عامر، عن أبي أحمد محمد بن زياد الأزدي، عن الفضل بن يونس، قال»، الأمالي، ص٥١٧.

لا يحضره الفقيه[1]، ورواه الكراجكي،[2]، وهكذا الطبرسي في الاحتجاج[3]، وفي إعلام الورى[4]، بأسانيدهم عن الإمام الصادق عليه السلام وإليك نص الرواية كما جاءت في الإرشاد: قال: «أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد القمي، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي: أن ابن أبي العوجاء وابن طالوت وابن الأعمى وابن المقفع، في نفر من الزنادقة، كانوا مجتمعين في الموسم بالمسجد الحرام، وأبو عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام فيه إذ ذاك يفتي الناس، ويفسر لهم القرآن، ويجيب عن المسائل بالحجج والبينات. فقال القوم لابن أبي العوجاء: هل لك في تغليط هذا الجالس وسؤاله عما يفضحه عند هؤلاء المحيطين به؟ فقد ترى فتنة الناس به، وهو علامة زمانه، فقال لهم ابن أبي العوجاء: نعم، ثم تقدم ففرق الناس وقال: أبا عبد الله، إن المجالس أمانات، ولا بد لكل من كان به سعال أن يسعل، فتأذن في السؤال؟

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: سل إن شئت.

فقال له ابن أبي العوجاء: إلى كم تدوسون هذا البيدر، وتلوذون بهذا الحجر، وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر، وتهرولون حوله هرولة البعير إذا نفر؟! من فكر في ذلك وقدر، علم أنّه فعل غير حكيم ولا ذي نظر، فقلْ، فإنك رأس هذا الأمر وسنامه، وأبوك أسه ونظامه.

فقال له الصادق عليه وآبائه السلام: إنّ من أضله الله وأعمى قلبه

---

(1) رواه مرسلا عن عيسى بن يونس، من لا يحضره الفقيه، ج2، ص249.

(2) روى الكراجكي بإسناده عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي عن خال أمه أبي القاسم جعفر بن قولويه، كنز الفوائد، ص220.

(3) الاحتجاج، ج2، ص75.

(4) إعلام الورى، ج2، ص542.

استوخم الحق فلم يستعذبه، وصار الشيطان وليه وربه، يورده مناهل الهلكة، وهذا بيت استعبد الله به خلقه ليختبر طاعتهم في إتيانه، فحثهم على تعظيمه وزيارته، وجعله قبلة للمصلين له...»(١).

الرواية الثانية: روى الكليني بسنده عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَسِّنٍ الْمِيثَمِيِّ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي مَنْصُورٍ الْمُتَطَبِّبِ فَقَالَ أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي قَالَ كُنْتُ أَنَا وابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ وعَبْدُ الله بْنُ الْمُقَفَّعِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَام فَقَالَ: ابْنُ الْمُقَفَّعِ تَرَوْنَ هَذَا الْخَلْقَ وأَوْمَأَ بِيَدِه إِلَى مَوْضِعِ الطَّوَافِ مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ أُوجِبُ لَه اسْمَ الإِنْسَانِيَّةِ إِلَّا ذَلِكَ الشَّيْخُ الْجَالِسُ يَعْنِي أَبَا عَبْدِ الله جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام فَأَمَّا الْبَاقُونَ فَرَعَاعٌ وبَهَائِمُ، فَقَالَ لَه ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: وكَيْفَ أَوْجَبْتَ هَذَا الِاسْمَ لِهَذَا الشَّيْخِ دُونَ هَؤُلَاءِ، قَالَ: لأَنِّي رَأَيْتُ عِنْدَه مَا لَمْ أَرَه عِنْدَهُمْ، فَقَالَ لَه ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: لَا بُدَّ مِنِ اخْتِبَارِ مَا قُلْتَ فِيه مِنْه، قَالَ: فَقَالَ لَه ابْنُ الْمُقَفَّعِ: لَا تَفْعَلْ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُفْسِدَ عَلَيْكَ مَا فِي يَدِكَ، فَقَالَ: لَيْسَ ذَا رَأْيَكَ، ولَكِنْ تَخَافُ أَنْ يَضْعُفَ رَأْيُكَ عِنْدِي فِي إِحْلَالِكَ إِيَّاه الْمَحَلَّ الَّذِي وَصَفْتَ، فَقَالَ ابْنُ الْمُقَفَّعِ: أَمَّا إِذَا تَوَهَّمْتَ عَلَيَّ هَذَا فَقُمْ إِلَيْه وتَحَفَّظْ مَا اسْتَطَعْتَ مِنَ الزَّلَلِ ولَا تَثْنِي عِنَانَكَ إِلَى اسْتِرْسَالٍ فَيُسَلِّمَكَ إِلَى عِقَالٍ وسِمْه مَا لَكَ أَوْ عَلَيْكَ قَالَ: فَقَامَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ وبَقِيتُ أَنَا وابْنُ الْمُقَفَّعِ جَالِسَيْنِ فَلَمَّا رَجَعَ إِلَيْنَا ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ قَالَ وَيْلَكَ يَا ابْنَ الْمُقَفَّعِ مَا هَذَا بِبَشَرٍ وإِنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا رُوحَانِيٌّ يَتَجَسَّدُ إِذَا شَاءَ ظَاهِرًا ويَتَرَوَّحُ إِذَا شَاءَ بَاطِنًا فَهُوَ هَذَا فَقَالَ لَه: وكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: جَلَسْتُ إِلَيْه فَلَمَّا لَمْ يَبْقَ عِنْدَه غَيْرِي ابْتَدَأَنِي فَقَالَ: إِنْ يَكُنِ الأَمْرُ عَلَى مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ وهُوَ عَلَى مَا يَقُولُونَ يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ فَقَدْ سَلِمُوا وعَطِبْتُمْ وإِنْ يَكُنِ الأَمْرُ عَلَى مَا تَقُولُونَ ولَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ فَقَدِ اسْتَوَيْتُمْ وهُم، قُلْتُ لَه يَرْحَمُكَ الله وأَيَّ شَيْءٍ نَقُولُ وأَيَّ شَيْءٍ يَقُولُونَ مَا قَوْلِي وقَوْلُهُمْ إِلَّا وَاحِدٌ فَقَالَ وكَيْفَ يَكُونُ قَوْلُكَ وقَوْلُهُمْ وَاحِدًا وهُمْ يَقُولُونَ

(١) الإرشاد، ج٢، ص٢٠٠.

إِنَّ لَهُمْ مَعَادًا وثَوَابًا وعِقَابًا ويَدِينُونَ بِأَنَّ فِي السَّمَاءِ إِلَهًا وأَنَّهَا عُمْرَانٌ وأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ السَّمَاءَ خَرَابٌ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ، قَالَ: فَاغْتَنَمْتُهَا مِنْه فَقُلْتُ لَه: مَا مَنَعَه إِنْ كَانَ الأَمْرُ كَمَا يَقُولُونَ أَنْ يَظْهَرَ لِخَلْقِه ويَدْعُوَهُمْ إِلَى عِبَادَتِه حَتَّى لَا يَخْتَلِفَ مِنْهُمُ اثْنَانِ ولِمَ احْتَجَبَ عَنْهُمْ وأَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ ولَوْ بَاشَرَهُمْ بِنَفْسِه كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الإِيمَانِ بِه، فَقَالَ لِي: وَيْلَكَ وكَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَه فِي نَفْسِكَ نُشُوءَكَ ولَمْ تَكُنْ، وكِبَرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ وقُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ وضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ وسُقْمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ وصِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ ورِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ وغَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ وحُزْنَكَ بَعْدَ فَرَحِكَ وفَرَحَكَ بَعْدَ حُزْنِكَ وحُبَّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وبُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ وعَزْمَكَ بَعْدَ أَنَاتِكَ وأَنَاتَكَ بَعْدَ عَزْمِكَ وشَهْوَتَكَ بَعْدَ كَرَاهَتِكَ وكَرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ ورَغْبَتَكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ ورَهْبَتَكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ ورَجَاءَكَ بَعْدَ يَأْسِكَ ويَأْسَكَ بَعْدَ رَجَائِكَ وخَاطِرَكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وعُزُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُه عَنْ ذِهْنِكَ ومَا زَالَ يُعَدِّدُ عَلَيَّ قُدْرَتَه الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّه سَيَظْهَرُ فِيمَا بَيْنِي وبَيْنَه»(١)، ورواه الشيخ الصدوق في التوحيد(٢).

الرواية الثالثة: قال الكليني بعد ذكر الحديث السابق: «عنه عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَه وزَادَ فِي حَدِيثِ ابْنِ أَبِي الْعَوْجَاءِ حِينَ سَأَلَه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ عَادَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي إِلَى مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَجَلَسَ وهُوَ سَاكِتٌ لَا يَنْطِقُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: كَأَنَّكَ جِئْتَ تُعِيدُ بَعْضَ مَا كُنَّا فِيه فَقَالَ أَرَدْتُ ذَلِكَ يَا ابْنَ رَسُولِ الله فَقَالَ لَه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام مَا أَعْجَبَ هَذَا تُنْكِرُ الله وتَشْهَدُ أَنِّي ابْنُ رَسُولِ اللَّه! فَقَالَ: الْعَادَةُ تَحْمِلُنِي عَلَى ذَلِكَ، فَقَالَ لَه الْعَالِمُ عليه السلام: فَمَا يَمْنَعُكَ مِنَ الْكَلَامِ قَالَ: إِجْلَالًا لَكَ ومَهَابَةً مَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي بَيْنَ يَدَيْكَ، فَإِنِّي شَاهَدْتُ الْعُلَمَاءَ ونَاظَرْتُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَمَا

---

(١) الكافي: ٤٧/١.

(٢) التوحيد، ص١٢٥.

تَدَاخَلَنِي هَيْبَةٌ قَطُّ مِثْلُ مَا تَدَاخَلَنِي مِنْ هَيْبَتِكَ قَالَ يَكُونُ ذَلِكَ ولَكِنْ أَفْتَحُ عَلَيْكَ بِسُؤَالٍ وأَقْبَلَ عَلَيْه فَقَالَ لَه أَمَصْنُوعٌ أَنْتَ أَوْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ بَلْ أَنَا غَيْرُ مَصْنُوعٍ فَقَالَ لَه الْعَالِمُ عليه السلام فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعًا كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ فَبَقِيَ عَبْدُ الْكَرِيمِ مَلِيًّا لَا يُحِيرُ جَوَابًا ووَلَعَ بِخَشَبَةٍ كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْه وهُوَ يَقُولُ طَوِيلٌ عَرِيضٌ عَمِيقٌ قَصِيرٌ مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ كُلُّ ذَلِكَ صِفَةُ خَلْقِه فَقَالَ لَه الْعَالِمُ فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعًا لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ هَذِه الأُمُورِ فَقَالَ لَه عَبْدُ الْكَرِيمِ سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَسْأَلْنِي عَنْهَا أَحَدٌ قَبْلَكَ ولَا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ عَنْ مِثْلِهَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام هَبْكَ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُسْأَلْ فِيمَا مَضَى فَمَا عَلَّمَكَ أَنَّكَ لَا تُسْأَلُ فِيمَا بَعْدُ عَلَى أَنَّكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ نَقَضْتَ قَوْلَكَ ـ لأَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ الأَشْيَاءَ مِنَ الأَوَّلِ سَوَاءٌ فَكَيْفَ قَدَّمْتَ وأَخَّرْتَ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ أَزِيدُكَ وُضُوحًا أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ مَعَكَ كِيسٌ فِيه جَوَاهِرُ فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ هَلْ فِي الْكِيسِ دِينَارٌ فَنَفَيْتَ كَوْنَ الدِّينَارِ فِي الْكِيسِ فَقَالَ لَكَ صِفْ لِيَ الدِّينَارَ وكُنْتَ غَيْرَ عَالِمٍ بِصِفَتِه هَلْ كَانَ لَكَ أَنْ تَنْفِيَ كَوْنَ الدِّينَارِ عَنِ الْكِيسِ وأَنْتَ لَا تَعْلَمُ قَالَ لَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَالْعَالَمُ أَكْبَرُ وأَطْوَلُ وأَعْرَضُ مِنَ الْكِيسِ فَلَعَلَّ فِي الْعَالَمِ صَنْعَةً مِنْ حَيْثُ لَا تَعْلَمُ صِفَةَ الصَّنْعَةِ مِنْ غَيْرِ الصَّنْعَةِ فَانْقَطَعَ عَبْدُ الْكَرِيمِ وأَجَابَ إِلَى الإِسْلَامِ بَعْضُ أَصْحَابِه وبَقِيَ مَعَه بَعْضٌ فَعَادَ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ أَقْلِبُ السُّؤَالَ فَقَالَ لَه أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام سَلْ عَمَّا شِئْتَ فَقَالَ مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الأَجْسَامِ فَقَالَ إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا ولَا كَبِيرًا إِلَّا وإِذَا ضُمَّ إِلَيْه مِثْلُه صَارَ أَكْبَرَ وفِي ذَلِكَ زَوَالٌ وانْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الأُولَى ولَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ ولَا حَالَ لأَنَّ الَّذِي يَزُولُ ويَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ ويُبْطَلَ فَيَكُونُ بِوُجُودِه بَعْدَ عَدَمِه دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وفِي كَوْنِه فِي الأَزَلِ دُخُولُه فِي الْعَدَمِ ولَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الأَزَلِ والْعَدَمِ والْحُدُوثِ والْقِدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ هَبْكَ عَلِمْتَ فِي جَرْيِ الْحَالَتَيْنِ والزَّمَانَيْنِ عَلَى مَا

ذَكَرْتَ واسْتَدْلَلْتَ بِذَلِكَ عَلَى حُدُوثِها فَلَوْ بَقِيَتِ الأَشْيَاءُ عَلَى صِغَرِهَا مِنْ أَيْنَ كَانَ لَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ عَلَى حُدُوثِهِنَّ فَقَالَ الْعَالِمُ عليه السلام إِنَّمَا نَتَكَلَّمُ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الْمَوْضُوعِ فَلَوْ رَفَعْنَاه ووَضَعْنَا عَالَمًا آخَرَ كَانَ لَا شَيْءَ أَدَلَّ عَلَى الْحَدَثِ مِنْ رَفْعِنَا إِيَّاه ووَضْعِنَا غَيْرَه ولَكِنْ أُجِيبُكَ مِنْ حَيْثُ قَدَّرْتَ أَنْ تُلْزِمَنَا فَنَقُولُ إِنَّ الأَشْيَاءَ لَوْ دَامَتْ عَلَى صِغَرِهَا لَكَانَ فِي الْوَهْمِ أَنَّه مَتَى ضُمَّ شَيْءٌ إِلَى مِثْلِه كَانَ أَكْبَرَ وفِي جَوَازِ التَّغْيِيرِ عَلَيْه خُرُوجُه مِنَ الْقِدَمِ كَمَا أَنَّ فِي تَغْيِيرِه دُخُولَه فِي الْحَدَثِ لَيْسَ لَكَ وَرَاءَه شَيْءٌ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ فَانْقَطَعَ وخُزِيَ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَامِ الْقَابِلِ الْتَقَى مَعَه فِي الْحَرَمِ فَقَالَ لَه بَعْضُ شِيعَتِه إِنَّ ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ قَدْ أَسْلَمَ فَقَالَ الْعَالِمُ عليه السلام هُوَ أَعْمَى مِنْ ذَلِكَ لَا يُسْلِمُ فَلَمَّا بَصُرَ بِالْعَالِمِ قَالَ سَيِّدِي ومَوْلَايَ فَقَالَ لَه الْعَالِمُ عليه السلام مَا جَاءَ بِكَ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ عَادَةُ الْجَسَدِ وسُنَّةُ الْبَلَدِ ولِنَنْظُرَ مَا النَّاسُ فِيه مِنَ الْجُنُونِ والْحَلْقِ ورَمْيِ الْحِجَارَةِ؟ فَقَالَ لَه الْعَالِمُ عليه السلام: أَنْتَ بَعْدُ عَلَى عُتُوِّكَ وضَلَالِكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ فَذَهَبَ يَتَكَلَّمُ فَقَالَ لَه عليه السلام لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ونَفَضَ رِدَاءَه مِنْ يَدِه وقَالَ إِنْ يَكُنِ الأَمْرُ كَمَا تَقُولُ ولَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجَوْنَا ونَجَوْتَ وإِنْ يَكُنِ الأَمْرُ كَمَا نَقُولُ وهُوَ كَمَا نَقُولُ نَجَوْنَا وهَلَكْتَ فَأَقْبَلَ عَبْدُ الْكَرِيمِ عَلَى مَنْ مَعَه فَقَالَ: وَجَدْتُ فِي قَلْبِي حَزَازَةً فَرُدُّونِي فَرَدُّوه فَمَاتَ لَا رَحِمَه اللَّه»(١).

الرواية الرابعة: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن حفص بن غياث قال: «شهدت المسجد الحرام وابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦] ما ذنب الغير؟ قال عليه السلام ويحك هي هي وهي غيرها. قال: فمثل لي ذلك شيئًا من أمر الدنيا! قال: نعم، أرأيت لو أن رجلًا أخذ لبنة فكسرها، ثم ردها في ملبنها، فهي هي وهي غيرها»(٢).

(١) التوحيد، ص٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٢) الاحتجاج، ج٢، ص١٠٤.

الرواية الخامسة: ما رواه الصدوق في التوحيد قال: «حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن حمّاد عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن عبد الرحمن، عن يونس بن يعقوب، قال: قال لي علي بن منصور: قال لي هشام بن الحكم: كان زنديق بمصر يبلغه عن أبي عبد الله عليه السلام علم، فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها، فقيل له: هو بمكة فخرج الزنديق إلى مكّة ونحن مع أبي عبد الله عليه السلام فقاربنا الزنديق ونحن مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف، فضرب كتفه كتف أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله جعفر عليه السلام ما اسمك؟ قال: اسمي عبد الملك، قال: فما كنيتك، قال: أبو عبد الله، قال: فمن الملك الذي أنت له عبد، أمن ملوك السماء أم من ملوك الأرض؟ وأخبرني عن إبنك أعبدُ إله السماء أم عبد إله الأرض؟ فسكت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: قل ما شئت تُخصم. قال هشام بن الحكم: قلت للزنديق: أما ترد عليه؟ فقبّح قولي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام إذا فرغتُ من الطواف فأتنا، فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام، أتاه الزنديق فقعد بين يديه ونحن مجتمعون عنده، فقال للزنديق: أتعلم أن للأرض تحتًا وفوقًا؟ قال نعم، قال: فدخلت تحتها؟ قال: لا قال: فما يدريك بما تحتها، قال: لا أدري إلّا أني أظن أن ليس تحتها شيء، قال أبو عبد الله عليه السلام: فالظن عجز ما لم تستيقن، قال أبو عبد الله: فصعدت السماء؟ قال: لا، قال: فتدري ما فيها؟ قال: لا، قال فأتيت المشرق والمغرب فنظرت ما خلفهما؟ قال: لا، قال: فعجبًا لك، لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل تحت الأرض ولم تصعد السماء ولم تخبر هنالك فتعرف ما خلفهن، وأنت جاحد ما فيهنّ، وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟! فقال الزنديق: ما كلمني بهذا أحد غيرك...»[1].

---

(١) التوحيد، ص٢٩٣، ورواه الطبرسي في الاحتجاج، ج٢، ص٩٢.

وتقريب الاستدلال بالروايات الخمس المذكورة هو أنها دلت على أن هؤلاء الزنادقة المعروفين بتشكيكهم في الخالق أو إنكارهم لوجوده، وكذلك عدم إيمانهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم والمعاد، كانوا يأتون إلى المسجد الحرام بشكل طبيعي، من دون أن يمنعهم أحد من المسلمين، بل كان الإمام الصادق عليه السلام يعقد معهم جلسات المناظرة والحوار داخل المسجد، وهذا يدل على جواز دخول الملحدين فضلًا عن أهل الكتاب إلى المساجد.

قال المولى المازندراني تعليقًا على قوله عليه السلام في الرواية الأخيرة: «(إذا فرغت من الطواف فأتنا) فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لأنّه عليه السلام لم يأمر بإخراجه وحمل عدم الأمر به على عدم الاقتدار وعلى التقيّة محتمل، كما أنَّ حمل النهي عن الدُّخول على ما إذا كان الدُّخول موجبًا للتلويث محتمل أيضًا»(١).

وعلق عليه الميرزا أبو الحسن الشعراني في الحاشية: «هذا غير محتمل جدًا إذ لا يجوز دخول الكافر في المسجد الحرام بعد آية التوبة (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) ويحتمل أن دخوله كان كدخول ساير المنافقين لظاهر الإسلام وأما التقية التي ادعاها الشارح فغير صحيح إذ لا تقية في إخراج الكافر من المسجد الحرام ولم يكن يمنع منه المخالفون»(٢).

الاعتراضات على الاستدلال

الاعتراض الأول: إنّ الزنادقة ليسوا كفرة، لأنهم لا يظهرون الكفر ولا يعلنونه، وكانوا يذهبون إلى الحاج مع سائر المسلمين، وإنما هم منافقون أو بحكمهم.

ويرده: أنّه ـ بصرف النظر عما استقربناه في محل آخر(٣) من كفر

---

(١) شرح أصول الكافي، ج٣، ص٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ج١، ص١٣٣ وما بعدها.

المنافق ـ فإنّ الزنادقة ليسوا مسلمين بحسب ما يظهر من الأخبار المتقدمة، صحيح أنّهم كانوا لا يتجاهرون بالكفر في شتى المجالس، لكن كفرهم لم يكن خافيًا على كثيرين، وكانوا يظهرون ذلك في مجالسهم وأمام رواد المجالس، والروايات المتقدمة فيها العديد من الدلائل على كفرهم، كما لا يخفى، وهم لم يتحفظوا في تلك المجالس أن يعلنوا مكنوناتهم.

ولو كان بعضهم أو جلهم شكاكًا فشكهم ليس شك الباحث عن الحقيقة الذي يعذر صاحبه ولا يحكم بكفره، أجل قد يقال: إن الشكاك وإن لم يحكم بإسلامهم ولكن لا يحكم بكفرهم فيكونون حالة وسطى كما سلف.

الاعتراض الثاني: سلمنا كفرهم لكن لعل ظروف التقية عند الإمام الصادق عليه السلام، كانت لا تسمح له بإخراجهم من المسجد فكان يستغل تواجدهم فيه لهدايتهم وردّ شبهاتهم.

والجواب: أن منع المشركين أو الملحدين من دخول المساجد ـ لا سيما المسجد الحرام ـ حكم يلتقي عليه كل المذاهب الإسلامية بما في ذلك الحنفية فإن أبا حنيفة جوّز دخول أهل الكتاب إليه لا المشركين، كما تقدم سابقًا، وعليه فلا موجب لتحرز الإمام عن إعلانه وتطبيقه لو كان يرى المنع، وليس هناك ما يدل على إن السلطة آنذاك كانت تفسح المجال أمام هؤلاء الزنادقة لحضور موسم الحج لأغراض معينة. ثم إن الإمام عليه السلام إذا لم يتمكن من إخراجه من المسجد فلا أقل من ينهى عن مجالستهم أو يمتنع عن ذلك.

الاعتراض الثالث: إنّ مضمون هذه الروايات باستثناء الرواية الخامسة لا يمكن الأخذ به لأنها معارضة للقرآن الكريم، فإنه دل على عدم جواز دخول المشركين إلى المسجد الحرام ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨] والزنادقة أسوأ حالًا من المشركين لأنهم لم يكونوا معتقدين بالخالق كما يظهر من حواراتهم المتقدمة مع الإمام الصادق عليه السلام، ومن الواضح أن الإمام الصادق عليه السلام لا يقرّ عملًا

مخالفًا للكتاب إلّا تقية، وهذا ما يعني أن دخولهم إلى المسجد الحرام ـ لو ثبت ـ قد تمّ بإشراف السلطة وإذنها ما اضطر الإمام للسكوت، وإلّا كيف يسكت علماء الإسلام وعلى رأسهم الإمام الصادق عليه السلام عن مخالفة صريحة للقرآن الكريم؟!

اللَّهم إلّا أن تحمل الآية الكريمة على بعض المحامل التي ترفع المنافاة بينها وبين دلالة الروايات. وذلك إما بأن تحمل على المشركين الذين كانوا يدخلون المسجد الحرام لعبادة الأصنام فيه، والزنادقة الذين أشارت لهم الروايات لم يكونوا يدخلونه لهذا الغرض، وليس لديهم طقوس شركية يؤدونها، أو تحمل على المشركين الذين يعرفون بكفرهم وإلحادهم ويشهرون ذلك، والزنادقة المذكورون وإن حكم بكفرهم لكن ذلك لم يكن معروفًا لعامة المسلمين، بل كانوا بحسب الظاهر محسوبين على المسلمين ولهذا كانوا يذهبون إلى الحج مع المسلمين ويقومون بأعمال الحج، وقد مرّ في الخبر أن الإمام الصادق عليه السلام قال لابن أبي العوجاء ما جاء بك إلى هذا الموضع؟ فقال: عادة الجسد وسنة البلد.

الاعتراض الرابع: إن الأخبار المذكورة لا تصح سندًا فلا يمكن التعويل عليها من هذه الجهة.

أقول: ربما قيل بحصول الوثوق بها لكثرتها وتعدد مصادرها وأسانيدها، وإن لم يحصل الوثوق فلا أقل من أنها تصلح مؤيدًا لما تقدم.

حصول الوثوق بمضمون الأخبار

اتضح مما سبق أن لدينا أخبارًا متعددة تضمنت دخول غير المسلمين إلى المساجد على مرأى ومسمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، وبعض الأخبار المتقدمة، ومنها روايات قصة المباهلة صحيحة السند، وهي كافيه للاستدلال، وحينئذٍ يمكن اعتبار سائر الأخبار مؤيدات لها، ولكن بصرف النظر عن ذلك ومع افتراض عدم صحتها بأجمعها سندًا، مع ذلك بالإمكان طرح طريقة أخرى للاستدلال بها، وهي دعوى تواترها

المعنوي[١]، لأنّ ثمة جهة مشركة بينها، فإنّنا عندما نجد ما يقرب من عشرين رواية تشترك في مضمون واحد، وبعضها مروي بأسانيد متعددة، ما يعني أن بأيدينا ما يزيد على ثلاثين راوٍ بعضهم من الخاصة وبعضهم من العامة، وبعضهم ثقات، وقد رووا قضايا مختلفة وفي أزمنة متعددة تشترك كلها في مدلول تضمني واحد، فهذا يؤدي إلى حصول القطع أو الإطمئنان بهذا المضمون المشترك بحساب الاحتمالات، إذ كيف نحتمل اجتماع مصالحهم جميعًا على الكذب فيه مع أن عوامل التباين أكثر من عوامل الاشتراك؟!

ومنه تعرف أن اعتراض المحقق العراقي بأن ما: «روي عن العامة من إدخال النبي ﷺ بعض الكفار غير ثابت»[٢]، في غير محله.

الوجه الرابع: التمسك بالإطلاق المقامي

ومما يمكن الاستدلال والاستشهاد به للقول بجواز دخول الكفار إلى المساجد، دعوى الإطلاق المقامي وبيان ذلك: أنّهم لو كانوا ممنوعين من دخولها لكان من المفترض أن تصلنا روايات عديدة عن النبي ﷺ وأئمة

---

(١) يقول السيد الخوئي: «ينقسم التواتر إلى أقسام ثلاثة:
الأول: التواتر اللفظي. وهو اتفاق الناقلين الذين يمتنع اجتماعهم على الكذب عادة في نقل ألفاظ الخبر وعباراته، كتواتر صدور ألفاظ الكتاب على لسان النبي ﷺ وتواتر صدور قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه».
الثاني: التواتر المعنوي. وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد وان اختلفوا في نقل الألفاظ، سواء كانت دلالة ألفاظهم على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، كالاتفاق على شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام فإن الأخبار الحاكية لإقدامه في الحروب ومنازلته الأقران في مغازي الرسول ﷺ وأيامه وان لم تكن متواترة في كل قضية بخصوصها إلّا ان المستفاد من مجموعها مطابقة والتزاما هو القطع برباطة جأشه.
الثالث: التواتر الإجمالي. وهو ورود روايات يعلم بصدور بعضها من دون اشتمالها على مضمون واحد»، دراسات في علم الأصول، ج٣، ص١٨٤.

(٢) شرح تبصرة المتعلمين، ج٤، ص٣٧٦.

أهل البيت عليهم السلام في هذا الشأن، ويشتهر الحكم بذلك، بسبب ابتلائة المسألة فإنّ الجزيرة العربية والبلدان المفتوحة كان فيها الكثير من النصارى واليهود والمشركين، ويتردد إليها الكثير منهم من خارجها لأغراض تجارية أو سياسية أو غيرها، ومن الطبيعي أن الظروف تلجأ بعض هؤلاء للدخول إلى المساجد لا سيما بملاحظة موقع المسجد في التاريخ الإسلامي، فهو مركز العبادة والتعبئة الروحية والثقافية والجهادية، ومركز التجمع والانطلاق للأعمال العسكرية وغيرها، وفيه كانت تتم اللقاءات والمشاورات والاجتماعات والاستقبالات للسفراء والوفود حتى أن بعض المسلمين كانوا يبيتون في المساجد وقد سمح الرسول لهم بذلك(١). إن المسجد كان مركز المدينة في المجتمع الإسلامي، وفيه وحوله تدور حركة الناس، فهو ليس مركزًا عباديًا فحسب، بل فيه مركز العمل الإسلامي، وكان المسلمون إذا أهمهم أمر يجتمعون في المسجد، وربما أذن المؤذن في غير وقت الصلاة، وكان مركز لقاء الوفود، وكان مركز القضاء، وربما كان أحد المتخاصمين من غير المسلمين، وفي هذه الظروف عندما كان يأتي وفد أو مبعوث من غير المسلمين لإيصال رسالة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو للخليفة، أو للتعرف على الإسلام والاستفسار عن حكم معين، أو السؤال عن غريم له من المسلمين، أو غير ذلك من الحاجات(٢)، كان من الطبيعي أن يتوجه بنفسه أو بإرشاد الآخرين

(١) تاريخ المدينة ٣٩/١.

(٢) جاء في قصة إسلام كعب بن زهير أنّه جاء المدينة ثم «أناخ راحلته بباب المسجد ورسول الله مع أصحابه، قال كعب فعرفته بالصُّفة فتخطيت الناس إليه فأسلمت وقلت: الأمان يا رسول الله». (الكامل في التاريخ ٦٣٣/١) فهذا يشهد لما ذكرناه من أن الشخص الذي يريد الوصول إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان يقصد المسجد وهكذا نجد في قصة عمير بن وهب المتقدمة من أنّه قدم المدينة فنزل على باب المسجد ودخله بعد أن عقل راحلته خارجه، وهكذا فعل جبير بن مطعم وهكذا فعلت أكثر الوفود التي جاءت للتفاوض مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشأن الإسلام، أو لتعلن إسلامها.

إلى المسجد، لقضاء حاجته، وهذا ما سوف يثير حفيظة المسلمين ويحفّزهم للسؤال عن حكم دخول هؤلاء إلى المساجد، بل إن ذلك سيدفع المعصومين عليهم السلام لبيان حكم هذه المسألة حتى ولو لم يُسألوا عنها، لأن من مسؤوليتهم بيان الأحكام الشرعية بالأخص ما يكون محل ابتلاء العامة، ويزداد الأمر وضوحًا لو نظرنا إلى خارج الجزيرة وأدخلنا في الحسبان البلدان التي فتحها المسلمون كإيران وما وراءها والشام وإفريقيا وإسبانيا وغيرها من البلاد التي كان أهلها من المشركين أو الكتابيين، وقد كان المسلمون الفاتحون يبادرون إلى بناء المساجد فيها، وطبيعة الاحتكاك بينهم وبين أهاليها الذين بقي الكثيرون منهم على أديانهم حتى عصرنا الحاضر، تفرض حتمًا تردد هؤلاء إلى المساجد في كثير من الحالات، فكان من الطبيعي أن يسأل المسلمون عن حكم هذه المسألة من الأئمة عليهم السلام، لا سيما أمير المؤمنين عليه السلام الذي عايش تلك الفتوحات وشارك الكثير من أصحابه فيها كمالك الأشتر وغيره[١] ولو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة عليهم السلام أدلوا بدلوهم في هذا الأمر لوصلنا ولو اليسير من كلماتهم فيه، مع أنّه لم يصل شيء ذو بال، وإنما ورد خبر ضعيف وفي مصدر ثانوي، وهو خبر الدعائم، وأما الآية فهي مختصة بالمسجد الحرام كما عرفت، وفي بعض الأخبار أنّه أمر بإخراج بعض المنافقين من مسجده، مع أنّ المعروف هو الحكم بإسلامهم، وما ذلك إلّا بسبب استهزائهم بالمسلمين[٢].

وافتراض أنّه في هذه المدة المديدة ـ أعني فترة الإمامة المعصومة ـ وهي تزيد على القرنين ونصف القرن، لم يدخل أحد من المشركين أو

---

(١) راجع موسوعة الإمام علي عليه السلام، ج١٢، ص٢٧٥.

(٢) قال ابن هشام: «وكان هؤلاء المنافقون يحضرون المسجد فيستمعون أحاديث المسلمين، ويسخرون منهم، ويستهزئون بدينهم، فاجتمع يوما في المسجد منهم ناس، فرآهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتحدثون بينهم خافضي أصواتهم، قد لصق بعضهم ببعض، فأمر بهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخرجوا من المسجد إخراجا عنيفًا»، السيرة النبوية، ج٢، ص٣٧٧٠.

الكتابيين إلى مسجد من مساجد المسلمين، ولا همّ بدخوله، أو فعل ولكن المسلمين لم يسألوا عن حكم ذلك، في غاية الوهن ولا ينبغي التفوّه به، ويليه في البعد زَعْمُ أن المنع عند المسلمين كان واضحًا ولذا لم يسألوا، لأن وضوحه لا بدّ أن يكون مستندًا إلى قول أو فعل أو إقرار المعصوم، مع أنّنا لم نجد في سيرة أو سنة النبي ﷺ والمعصومين عليهم السلام ما يدل على المنع، وهذه المسألة لا يُكتفى فيها بمجرد قول أو فعل عابر حتى يقال: ربما غفل المسلمون عن نقله أو نُقل ولم يصل إلينا، وإنما هي مسألة هامة وملحة ومحل ابتلاء دائم للمسلمين خاصة في البلدان المتنوعة دينيًا، ما يستدعي صدور أسئلة واستفسارات عديدة وأجوبة عديدة، ولو صدر شيء من ذلك لوصلنا لأن دواعي النقل متوفرة.

وأوهن من ذلك كله دعوى أنّ المنع كان واضحًا من خلال النص القرآني، أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] فإن هذه الآية ـ كما مرّ ـ لا تدل على المدعى.

تلخيص وتتميم

من خلال ما تقدم يمكن الوصول إلى نتيجة واضحة في هذا البحث وهي أنّه لم يثبت وجود دليل يمنع الكفار من دخول المساجد، أو يُلزِم المسلمين بإخراجهم منها، بل قام الدليل على جواز دخولهم إليها، إذا كان دخولًا طبيعيًا، كما لو دخلوها لسماع محاضرة حول الإسلام وتعاليمه أو استماع إلى تلاوة القرآن الكريم، أو للتأمل في عبادة المسلمين وصلاتهم، أو لأداء التعزية للمسلمين بفقيد منهم، فإن ذلك ونحوه لا دليل على منعه، أما لو كان دخولهم يحمل تحديًا أو استفزازًا للمسلمين، أو استخفافًا بمقدساتهم، كما لو دخلها الكافر بحذائه، أو وهو حامل أو مصطحب لبعض النجاسات كالخمر أو الخنزير أو الكلب أو نحوه، فإنه يمنع حينئذٍ من دخولها لا بسبب كفره بل لاستلزام فعله هتك حرمتها، وهذا لا يختص بالكافر بل لو دخلها المسلم بهذا النحو من الدخول لمنع منه.

وأما التتميم فهو أنّه لو حكم بجواز دخول الكافر إلى المسجد كما هو الأظهر فهل ذلك يختص بأهل الكتاب أو يشمل المشركين والملحدين؟

ربما يقال: إن أهل الكتاب هم القدر المتيقن ولا سيّما أن بعض الروايات الصحيحة ـ كالتي وردت في قضية نصارى نجران ـ وردت فيهم ومن الواضح أن الحكم بجواز دخول أهل الكتاب إلى المساجد لا يستلزم الحكم بجواز دخول المشركين أو الملحدين، نعم العكس صحيح أي لو ثبت الجواز في المشركين أو الملحدين لثبت في أهل الكتاب بالأولوية القطعية، للعلم بأن الشارع تساهل في شأنهم أكثر من غيرهم.

ولكننا نقول: قد اتضح مما تقدم أنّه لم ينهض دليل على منع المشركين فضلًا عن أهل الكتاب من دخول المساجد، فيكون المرجع عند الشك هو أصالة البراءة، بل إن بعض الروايات الآنفة دلت ـ كما تقدم في تقريبها ـ على جواز دخول المشركين والزنادقة إلى المساجد فضلًا عن الكتابيين.

المقام الثاني: حكم دخولهم إلى المسجد الحرام

إن منع غير المسلمين من دخول المسجد الحرام أمر متفق عليه عند كل المسلمين ولم يخالف في ذلك إلّا أبو حنيفة الذي جوّز دخول اليهود والنصارى إليه ومنع فقط من دخول المشركين[١]. ونقل عنه أنّه أجاز دخول المشرك إلى الحرم والمسجد الحرام وكل المساجد بإذن[٢].

١ ـ أدلة أبي حنيفة على جواز دخولهم إلى المسجد الحرام

أما الرأي الآخر والذي تبناه أبو حنيفة والذي ذهب إلى جواز دخولهم إلى المسجد الحرام، فقد استدل له ببعض الوجوه، أشار إليها الفخر الرازي، قال:

---

(١) التفسير الكبير: ٢٦/١٦، و١٧/٤، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٤/٨.

(٢) الخلاف، ج١، ص٥١٨.

«واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور:

الأول: روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد.

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن». وهذا يقتضي إباحة الدخول.

الثالث: الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم».

ثم أجاب الرازي عنها قائلًا: «والجواب عن الحديثين الأولين: أنّهما كانا في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بالآية، وعن القياس أن المسجد الحرام أجل قدرًا من سائر المساجد فظهر الفرق»(١).

وجوابه بأجمعه متين، وإليك التوضيح:

أما الدليل الأول فيرده: أننا لم نتثبت من أن وفدًا من يثرب جاءه قبل الهجرة باستثناء أهل بيعة العقبة، وهؤلاء التقى بهم في منى وأسلموا على يديه، وعلى فرض حصول ذلك ـ كما زعم ـ فإن ذلك كان قبل الهجرة، ولم يثبت المنع آنذاك، لأن الآية نزلت بعد ذلك بمدة، ولو كان النظر إلى أنّهم كانوا يأتون البيت والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يمنعهم، كما في لقائه أسعد بن زرارة في البيت(٢)، فمن الواضح أنّه لا قدرة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على تنفيذ المنع لو كان، لأنّ المسجد ومكة بأجمعها كانت يومئذٍ تحت سلطان المشركين، ولم يكن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم قدرة على المنع.

وأما عن الثاني، فلأن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا إنما صدر منه يوم فتح مكة، بينما الآية نزلت بعد ذلك ـ كما مر سابقًا.

وأما عن الثالث، فلأنّ قياس المسجد الحرام بسائر المساجد مرفوض، لأنّه إذا ثبت الجواز في سائر المساجد فليس من الضروري أن يجوز

---

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص٢٠.

(٢) إعلام الورى بأعلام الهدى، ج١، ص١٣٨.

الدخول إلى المسجد الحرام، لأنّه أجل وأرفع شأنًا منها وقد امتاز عنها بعدة أحكام تقدمت الإشارة إليها ومن الممكن أن يمنع الشارع عنه دونها.

٢ ـ أدلة المنع من دخولهم إليه

ويمكن أن يستدل لمنعهم من دخوله بعدة وجوه:

الوجه الأول: هو الآية المباركة: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨] حيث نصّت على منع المشرك من دخول المسجد الحرام، وسواءً أريد بالمسجد عموم الحرم أو خصوص المسجد، فالمطلوب حاصل على التقديرين.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ ثمة احتمالًا وجيهًا في نظر الآية إلى نوع خاص من الدخول، وليس مطلق الدخول، وهو الدخول إلى المسجد الحرام على طريقة دخول المشركين آنذاك، وهو دخول العبادة، وهذا ما يشهد له:

أولًا: ما جاء قوله تعالى في السورة عينها: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ شَـٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧] الوارد في العمارة، والقدر المتيقن من الآية هو المسجد الحرام. قال الشيخ الطبرسي: «ومعنى شهادتهم ﴿عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧]: ظهور كفرهم، وأنهم نصبوا أصنامهم حول البيت وطافوا حول البيت عراة، وكلما طافوا شوطًا سجدوا لها، وقيل: هو قولهم: لبيك لا شريك لك، إلّا شريك هو لك، تملكه وما ملك»(١).

ثانيًا: ومما يشهد له أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ [البقرة: ١١٤] إلّا أن يقال إن هذه الآية عامة وتلك خاصة في البيت الحرام، فيتقدم الخاص على العام، نعم لو صح ما ورد في أسباب النزول

---

(١) جوامع الجامع، ج٢، ص٥٢.

من أنها نزلت في قريش حين منعوا الرسول ﷺ من دخول مكة كما في تفسير القمي[١]، ورواه في مجمع البيان عن الصادق عليه السلام[٢]، فلا مجال عندها لإخراج المسجد الحرام من تحتها لأنّه مورد النزول.

ويؤيد الاحتمال المذكور في تفسير الآية ما تقدم من تكرر دخول الزنادقة إلى المسجد الحرام بمحضر الإمام الصادق عليه السلام، دون أن ينهى عن ذلك.

الوجه الثاني: ما ذكره الرازي في تفسيره، من «أن الحرم واجب التعظيم، لقوله عليه الصلاة والسلام في الدعاء: «اللهم زد هذا البيت تشريفًا وتعظيمًا ومهابة»، فصونه عما يوجب تحقيره واجب، وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير، لأنهم لفساد اعتقادهم فيه، ربما استخفوا به وأقدموا على تلويثه وتنجيسه»[٣].

أقول: دعوى أن مجرد دخولهم إليه يستلزم هتكه وتحقيره، أول الكلام، لأنّ ذلك يتصل بنوعية دخولهم، فإن كان دخول تحدٍ أو مع إظهار شعائر الشرك، فهذا بدون شك فيه توهين وهتك لحرمة المسجد، وأما إذا كان دخول استماع لمحاضرة أو تأمل لعبادة المسلمين وتضرعهم إلى الله، أو إيصال رسالة والانصراف أو نحوه، فلا يلزم منه الهتك. وأمّا أنّهم قد يلوثونه بالنجاسات لفساد اعتقادهم فيه، فيدفعه: أن هذا الاعتقاد ليس مطردًا ولا غالبيًا، وكثيرٌ منهم قد يعتقدون بحرمته، وقد كان المشركون في الجزيرة العربية يعتقدون بحرمته ويقصدونه للتعبد والطواف. وحتى من لا يعتقد بحرمته قد نأمن من عدم قيامه بتلويثه مراعاة لمشاعر المسلمين، تمامًا

(١) قال «فإنما نزلت في قريش حين منعوا رسول الله ﷺ دخول مكة»، تفسير القمي، ج١، ص٥٨.

(٢) مجمع البيان، ج١، ص٣٥٥.

(٣) التفسير الكبير، ج٤، ص١٨.

كما هو حال كثير من المسلمين الذين قد لا يعتقدون بحرمة معابد الآخرين، ومع ذلك لا يقومون بتلويثها، فلا ملازمة بين الأمرين، وعلى أية حال ففرض الكلام هو في جواز دخوله إليه مع فرض الأمن من التلويث، وهذا قد يحصل في كثير من الأحيان.

الوجه الثالث: «إن الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٦]، والمشرك نجس، لقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] والتطهير من النجس واجب، فيكون تبعيد الكفار عنه واجبًا»(١).

وتماميّة هذا الاستدلال موقوفة على أمرين:

١ ـ أن يراد بالتطهير المطلوب في الآية، ما يكون شاملًا لنجاسة المشرك التي أشارت إليه الآية.

٢ ـ أن يثبت بقاء هذا الحكم في شريعتنا وعدم نسخه، فإنّ الخطاب في الآية متوجّه إلى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

أما الأمر الأول: فقد اختلف المفسرون في تحديد المراد بالتطهير. قال الشيخ الطوسي: «قال الجبائي: أُمرا ـ أي إبراهيم وإسماعيل ـ أن يطهّراه من فرث ودم كان يطرحه عنده المشركون قبل أن يصير في يد إبراهيم، ويجوز أن يريد طهّراه من الأصنام والأوثان التي كانت عليه للمشركين، قبل أن يصير في يد إبراهيم، وبه قال قتادة ومجاهد»(٢).

ويمكن أن يقال: لا مانع من شمول لفظ التطهير للأمرين أي للأصنام والنجاسات المادية والمعنوية فيشمل المشرك، ويؤيده: أن حذف المتعلق دليل العموم، ويؤيده أيضًا بعض الروايات، كرواية القمي عن الإمام

---

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص١٨.

(٢) التبيان: ١/ ٤٥٤.

الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥] «قال الصادق عليه السلام: يعني نحِّ عني المشركين، وقال: لما بنى إبراهيم البيت وحج الناس شكت الكعبة إلى الله تبارك وتعالى ما تلقى من أيدي المشركين وأنفاسهم، فأوحى الله إليها قري كعبة، فإني أبعث في آخر الزمان قومًا يتنظفون بقضبان الشجر ويتخللون»(١). وهذا ناظر إلى المعنى المادي العرفي للطهارة.

وفي موثق الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام أيغتسلن النساء إذا أتين البيت؟ قال: نعم، إن الله عز وجل يقول: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥] فينبغي للعبد أن لا يدخل إلّا وهو طاهر قد غسل عنه العرق والأذى»(٢). وهذا ناظر إلى التطهر من القذارة العرفية.

ولكن مع ذلك، فإنّ شمول الآية للمشرك لا إطلاق لها لكل أنواع دخوله إلى المسجد، لأن الآية لم تنه عن دخول المشرك إلى المسجد ولا أمرت بإخراجه منه، وإنما أمرت التطهير، وهو ظاهر في إزالة ما هو موجود، ويستفاد منها بالملازمة العرفية المنع من إدخال النجاسة المستوجبة للتطهير، لأن ما دل على الرفع، يدل على الدفع في مثل المقام، ولكن غاية ما يستفاد منها أن الدخول ممنوع بسبب منافاته للتطهير المأمور به، والسؤال: هل الممنوع دخوله للعبادة الشركيّة أو أي نحو من الدخول يكون منافيًا للتطهير، ومنها: دخوله الذي هو في معرض تنجيس المسجد، أو مجرد الدخول ولو لإلقاء نظرة أو استماع محاضرة دينية؟ من غير الواضح أنها شاملة لكل أنواع الدخول، بمعنى أن تكون كل هذه الأنواع منافية للتطهير، بل الذي يستفاد من قوله: ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥] أن التطهير المطلوب هو تطهيره لأجل هؤلاء أو لأجل عبادة

(١) تفسير القمي، ج١، ص٥٩.
(٢) علل الشرائع، ج٢، ص٤١١.

هؤلاء، بمعنى أن كل ما يشكّل نجاسة تمنع هؤلاء من التواجد في المسجد وأداء فرائضهم وعبادتهم فيه، لا بد أن يخرج منه، أي علينا تطهيره مما ينافي كونه مُمَهَّدًا أمام هؤلاء الذين يعبدون الله تعالى ركعًا وسجدًا، وهذا لا شك يشمل النجاسات المادية ويشمل الأصنام وعبادتها، وأما دخول مشرك إليه لسماع محاضرة دينية مثلًا فلا ينافي تمهيده لهؤلاء.

أما الأمر الثاني: فهو مبني على الخلاف(١) المذكور في محله، حيث يوجد في المسألة ثلاثة أقوال مبنيّة على أن الشرائع السابقة هل هي شرع لنا إلّا ما ثبت نسخه، أو أنها ليست بشرع لنا مطلقًا وأن النسخ مسلط عليها جملة وتفصيلًا، بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقًا لما في الشريعة السابقة لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلًا للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاءً له، أو أن ما قصّه الله ورسوله علينا من أحكام تلك الشرائع ولم يرد في شرعنا ما يدل على نسخه فهو شرع لنا وعلينا اتباعه؟

ونحن قد رجحنا في مبحث قواعد فقه العلاقة مع الآخر، القول الثالث، أي إنّ الحجة من الشرائع السابقة هو ما نقله القرآن الكريم منها أو ورد في السنة الموثوقة ولم يثبت نسخه، والحكم فيما نحن فيه لم يثبت نسخه، بل حتى لو بنينا على أنّ الإسلام نسخ أحكام الشرائع السابقة برمتها فلا يبعد أن يقال إنّ هذا الحكم ـ وهو الأمر بتطهير المسجد الحرام وهو بيت الله وكعبة المسلمين ـ لا يَحتمل في حد نفسه النسخ والرفع، بما يعنيه من إباحة تنجيسه، تمامًا كما هو الأمر بالعدل الذي لا يقبل التخصيص. ومما يؤيد ذلك استشهاد الإمام عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة: فإنه عليه السلام منع النساء من الدخول إلى المسجد الحرام إن لم يغتسلن مستدلًا بالآية الكريمة.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٢٩.

الوجه الرابع: «أجمعنا على أن الجنب يمنع منه، فالكافر بأن يمنع منه أولى»[١].

وفيه إن هذه الأولوية لا تخلو من تأمل كما أسلفنا مرارًا ولا سيّما على القول بطهارة الكافر.

الخامس: الإجماع، فقد أجمع الإمامية وكذا أهل السنة على منعهم من دخوله ولم يخالف في ذلك إلّا أبو حنيفة.

ولكن يرد على هذا الوجه: بأن الإجماع في هذا المورد ليس إجماعًا تعبديًا لأن المحتمل قويًا استناد المجمعين إلى الآية الكريمة، فهو إجماع مدركي.

السادس: إن السيرة القطعية جارية على منعهم من دخول مكة فضلًا عن المسجد.

وفيه: أن السيرة إنما نشأت ـ على الظاهر ـ من فتاوى علماء المسلمين بالمنع، ومن خلال ما فهمه المسلمون من الآية الكريمة فيعود الاستدلال إلى الآية والإجماع.

ولو تم ما سيأتي في الفرع اللاحق من منعهم من الدخول إلى مكة أو الحرم المكي بأجمعه لمنعوا من المسجد، لأنّه جزء من مكة والحرم.

وكيف كان فالآية المباركة تكفي للبرهنة على المطلوب، مؤيدة بالتسالم على المنع.

ولكن يبقى أن الآية إنما منعت المشرك من اقتراب المسجد الحرام، والمشرك كما أسلفنا في مناقشة الآية لا يشمل الكتابي هذا مضافًا إلى ما ذكرناه سابقًا عند الحديث عن دخول الزنادقة إليه من احتمال أن يكون منع المشركين من دخوله ناظرًا إلى دخولهم المعهود زمن نزول الآية حيث كانوا يدخلونه لعبادة الأصنام أو نحو ذلك.

---

(١) التفسير الكبير: ١٨/٤.

ثم إنّ الآية مختصة بالمشركين، فلا تشمل أهل الكتاب، ويؤيد جواز دخولهم إليه، ما روي عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل المسجد الحرام بعد عامي هذا أبدًا، إلّا أهل العهد وخدمكم»[1].

المقام الثالث: حكم دخولهم إلى مكة والحرم

ومن الفروع المتصلة فيما نحن فيه، أنّه لو قيل بحرمة دخولهم إلى المسجد الحرام فهل يحرم أيضًا دخولهم إلى مكة المكة أو الحرم المكي؟

١ ـ من أقوال الفقهاء في المسألة؟

قال العلامة الحلي رحمه الله: «لا يجوز لهم دخول الحرم لا اجتيازًا ولا استيطانًا قاله الشيخ رحمه الله وبه قال الشافعي وأحمد لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨]، والمراد به الحرم، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾ [التوبة: ٢٨] يريد ضررًا بتأخر الجلب عن الحرم، ولقوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]. وقال أبو حنيفة: يجوز لهم دخول الحرم والإقامة فيه مقام المسافر، ولا يستوطنوه، ويجوز لهم دخول الكعبة، لأن المنع من الاستيطان لا يمنع الدخول والتصرف كالحجاز». وأضاف الحلّي: «ولم نستدل نحن بمنع استيطان الحجاز على المنع من دخول الحرم، بل استدللنا بالآية على وقوع الفرق فيبطل القياس، إذا عرفت هذا، فإن قدم بميرة لأهل الحرم منع من الدخول، فإن أراد أهل الحرم الشراء منه، خرجوا إلى الحل واشتروا منه، ولو جاء رسولًا بعث الإمام ثقة يسمع كلامه، ولو امتنع من أداء الرسالة إلّا مشافهة، خرج إليه الإمام من الحرم لسماع كلامه، فإن دخل الرجل بغير إذن عالمًا عزر لا جاهلًا، فلو مرض في الحرم نقله منه، ولو مات لم يدفنه فيه بخلاف الحجاز، فإن دفن في الحرم، قال الشيخ رحمه الله: لا يُنبش، ويترك

---

(١) الدر المنثور، ج٣، ص٢٢٦.

مكانه، لعموم ورود منع النبش، وقال الشافعي يُنبش ويخرج إلى الحل إلّا أن يتقطع»[١].

٢ ـ ما استدل به للمنع

وحديثنا في هذا المقام عن حكم دخولهم إلى مكة والحرم، أمّا الاستيطان فيها، فسيأتي حكمه في المحور اللاحق، وما يمكن أنْ يذكر للقول بمنع دخولهم إلى الحرم المكي أو خصوص مكة المكرمة أمور:

الأول: الآية الكريمة بالتقريب المذكور في كلام العلامة.

الثاني: الإجماع الذي لم يخالف فيه إلّا أبو حنيفة.

الثالث: خبر الدعائم عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا يدخل أهل الذمة الحرم ولا دار الهجرة، ويُخرجون منها»[٢].

الرابع: جريان السيرة على منعهم من دخول هذه المنطقة، وهي سيرة مستمرة ومأخوذة يدًا بيد عن صاحب الشريعة.

ولكن هذه الأدلة لا تخلو من إشكال، أما الإجماع فلاحتمال استناد المجمعين إلى الآية، وأما الحديث فهو ضعيف السند جدًا، كما أسلفنا، وأما الآية فقد تقدمت المناقشات في دلالتها من جهة شمولها للحرم ولأهل الكتاب. وأما السيرة، فهي أيضًا غير ناهضة بإثبات المنع، وذلك لأنّه لا يحرز امتدادها، وإنما يُرجح أنّها ناشئة في مرحلة لاحقة على عصر النص، إذ ليس في أيدينا ما يثبت هذا الامتداد وأن المسلمين كانوا يمنعون من ليس مسلمًا من دخول حدود الحرم المكي، وإذا أحرز الامتداد فغاية ما يدعى إحرازه هو المنع من دخولهم إلى مكة المكرمة، ونرجح أنّ هذه السيرة بحكم لبيّتها لا تعكس طبيعة الحكم بالمنع وأنه منع مطلق

(١) تذكرة الفقهاء ٩/٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) دعائم الإسلام ١/٣٨١.

وشامل حتى لصورة ما إذا كان الدخول عابرًا أو لتجارة سريعة أو لأداء رسالة إلى جهة معينة داخل مكة، أو ما إذا كان لغرض التعرف على المعالم الإسلامية، أو ما إلى ذلك.

يبقى أن يقال: إنّ الحكم بمنع دخوله الحرم هو من الواضحات المتسالم عليها، كالحكم بمنع دخوله المسجد الحرام فلا يحتاج إلى إقامة الدليل.

ولكنّ ذلك موضع إشكال، فالتسالم في هذه المسائل له مناشئه التي لا تعكس بالضرورة تلقي الحكم عن المعصوم، كما أوضحنا ذلك في محل آخر.

المقام الرابع: حكم دخولهم إلى المشاهد المشرفة

وماذا عن دخول غير المسلمين إلى المشاهد المقدسة للنبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام، فهل هو جائز أم محرم؟

١ ـ من أقوال الفقهاء

قال الشيخ محمد حسن النجفي: «ويحتمل إلحاق حرم الأئمة عليهم السلام بذلك، فضلًا عن الحضرات المشرفة بل والصحن»(١). ومحل كلامه هو دخول الحرم الذي أوسع من المشهد الشريف برمته.

وبعد أن أورد المحقق العراقي حديث الدعائم المتقدم عن الإمام الصادق عليه السلام: «**لا يدخل أهل الذمة الحرم، ولا دار الهجرة، ويُخرجون منها**»(٢)، قال: «وتنقيح المناط يقتضي إلحاق حرم النبي ﷺ وبقية الأئمة عليهم السلام، بل والمشاهد المعظمة وحرم الزهراء سلام الله عليها»(٣).

---

(١) جواهر الكلام: ٢٨٩/٢١.

(٢) دعائم الإسلام، ج١، ص٣٨١.

(٣) شرح تبصرة المتعلمين، ج٤، ص٣٧٦.

أن الكلام المتقدم للعلمين (النجفي والعراقي)، ناظر إلى الحرم بما هو منطقة أوسع من الروضة والصحن، وما اشتمل عليه كلامهما من ترقٍ وعطف دال على التغاير، وربما يشهد لذلك عطفهما لحرم الإمام عليه السلام في الحكم على الحرم المكي أو المدني ما يعني أن نظرهم إلى ما هو أوسع من المشهد الشريف.

أقول: إنّ حرم الإمام لا تحديد له في النصوص كما هو الحال في تحديد الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، وقد عرّفه غير واحد من الفقهاء كابن إدريس الحلّي بالمشهد المشرف نفسه[١] فهو ليس أوسع منه، خلافًا لما يظهر من كلام العلمين. أجل لو أراد بالحرم هو الحريم الذي يكون من ملحقات المشهد الشريف، كما في حريم الدار أو المسجد فهو أمر أوكل تحديده إلى العرف.

وكيف كان، فينبغي أن يبحث الأمر على صعيدين:

الأول: حكم دخولهم إلى الحرم

الثاني: حكم دخولهم إلى الروضة

٢ ـ حكم دخولهم إلى حرم الأئمة عليهم السلام

عرفت أنّ ثمة اتجاهًا يمنع من دخول غير المسلمين إلى حرم الأئمة عليهم السلام، وظاهر المحقق العراقي تبنّيه، ولكننا نقول تعليقًا على ذلك: إننا لو سلمنا أن الحرم هو أوسع من المشهد الشريف، فنقول: سيأتي أنّه لا دليل على المنع من دخول غير المسلم إلى الروضة المشرفة للإمام عليه السلام، وعليه فيجوز الدخول إلى الحرم بطريق أولى. وأما قياس حرمهم عليهم السلام على الحرمين الشريفين في مكة والمدينة فلا وجه له، ولا مجال لدعوى تنقيح

---

(١) قال: «حرم الإمام الذي هو المشهد»، السرائر، ج٣، ص٣٦٤. ونحوه كلام الشهيد الثاني الآتي.

المناط هنا، إذ لهذين الحرمين المحددين في النصوص أحكام خاصة، ولا سيما الحرم المكي، حيث يحرم فيه قطع الشجر وصيد الحيوان، ولا يقتل المجرم فيه وإنما يضيق عليه ليخرج ويقام عليه الحد خارجه، وإن ألحقه بعضه به في ذلك، ولكنه محل نقاش من الفقهاء[١]، ولا يجوز دخوله إلّا بإحرام، وبعض هذه الأحكام واردة في الحرم المدني أيضًا، وعليه فاحتمال الفرق بينهما موجود.

٣ ـ حكم دخولهم إلى الروضة

ينبغي أن يعلم أنّه ليس في هذه المسألة نصٌّ خاص، وصاحب الجواهر والمحقق العراقي حيث كان رأيهما المنع من دخول الكفار إلى المساجد مطلقًا وإلى الحرم المكي فألحقا بها المشاهد، ولكن هذا الإلحاق لا يخلو من إشكال، وبيانه: أنّه تارة نتحدث بناءً على القول بمنع الكفار من دخول المساجد وأخرى بناءً على الجواز.

أما على القول بالجواز، فالأمر واضح، إذ لا مجال حينئذٍ لدعوى قياس أحدهما بالآخر، كما سيأتي، وحيث بنينا هناك على الجواز، فلا يبقى أساس للحرمة هنا. أمّا على القول بالمنع هناك، فقد يستدل للمنع هنا ببعض الوجوه، منها:

---

(١) قال ابن إدريس في مسألة عدم قتل الجاني إذا التجأ إلى الحرم: «وقال شيخنا أبو جعفر في نهايته، وكذلك الحكم في مشاهد الأئمة عليهم السلام يريد بعطفه على الحرم في حكم واحد، لا في جميع أحكام الحرم، من أنّه إذا جنى في غير حرم الإمام الذي هو المشهد، ثم التجأ إلى المشهد، ضيق عليه في المطعم والمشرب، بأن لا يبايع، ليخرج فيقام عليه الحد، إلّا أنّه إذا قتل فيه وأخذت منه الدية وجبت عليه الدية وثلث، لأنّه لا دليل على ذلك من كتاب أو سنة أو إجماع»، السرائر، ج٣، ص٣٦٤. قال الشهيد الثاني: «والمراد منه الحرم المعهود بمكة المشرفة. وألحق به بعضهم حرم النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، وهي مشاهدهم المشرفة. ولم نقف له على مأخذ صالح»، مسالك الإفهام، ج١٤، ص٣٨٢.

أ ـ أدلة المنع

الوجه الأول: إذا منع الكافر من دخول المسجد، فتلحق به المشاهد المشرفة وحرم المعصومين عليهم السلام بدعوى تنقيح المناط القطعي، كما أشار العراقي.

بيد أن هذا الإلحاق قياس محض، ودعوى تنقيح المناط القطعي وإلغاء خصوصية المسجدية ضعيفة، وذلك لأنّ المسجدية لها أحام خاصة في الفقه الإسلامي، وقد لا تسري هذه الأحكام على المشاهد، وبيانه: أنه من ناحية الوقف فإنّ عنوان المسجدية باق ولا يتغير وتبقى أحكامها حتى بعد انهدام المسجد وغير معلوم بقاء هذه الأحكام مع ارتفاع عنوان المشهدية، وأيضًا وجوب زوال النجاسة إذا قيل به في المشاهد فهو بعنوان رفع ما يوجب الهتك، بخلافه في المسجد فيجب رفعها ولو لم يصدق الهتك، ما قد يؤشر إلى علو شأن المساجد، والاعتكاف لا يصح إلّا في المسجد الجامع. وقد أشار بعض الفقهاء إلى وجود خلل في إلحاق المشاهد بالمساجد في بعض الأحكام، فمثلًا قد أفتى غير واحد باستحباب الوضوء لدخول المساجد، وأفتى بعضهم باستحبابه لدخول المشاهد أيضًا[1]، وعند بحثهم للأمر أشار غير واحد من الفقهاء إلى افتقاد الحكم المذكور في المشاهد إلى الدليل الخاص وإلى الاستشكال في إلحاقه بالمساجد[2]، وأضعف من دعوى تنقيح المناط دعوى قياس الأولوية.

---

(١) انظر العروة الوثقى، ج١، ص٣٦٢.

(٢) قال السيد الحكيم: «لا يحضرني خبر يدل عليه بالخصوص. وكأنه لذلك جعلها في النجاة (رسالة نجاة العباد) ملحقة بالمساجد. ولعل وجه الالحاق ما قد يستفاد من بعض الأخبار أنها بيوت الله. فتأمل. وعن ابن حمزة أنّه ألحق بالمساجد كل مكان شريف. وهو أعلم بما قال»، مستمسك العروة، ج٢، ص٢٩٠.

الوجه الثاني: إن دخول الكافر إلى المشاهد المشرفة فيه هتك لحرمتها كما أن دخول الجنب إليها فيه هتك لحرمتها.

ولكنّ هذا أول الكلام في الموردين ولا سيّما على القول بطهارته مع كون دخوله دخول متأدب ومراع لحرمة المكان.

الوجه الثالث: دعوى الأولوية، بتقريب أنّه إذا منع الشارع من دخول الجنب إلى المشاهد المشرفة، فيكون الأولى منع الكافر من دخولها بصرف النظر عن حكم دخوله إلى المسجد.

ولكن يرده:

أولًا: إن منع الجنب من المشاهد المشرفة فيه تأمل، لأن روايات المسألة لا تخلو من إشكال إما في سندها أو في دلالتها[1]، ولذا بنى بعض الفقهاء الحكم على الاحتياط كالسيد الخوئي (قده)[2].

ثانيًا: إنه لو تمّ منع الجنب من المشاهد المشرفة، فإنما هو ممنوع من اللبث فيها، دون اجتيازها كما يظهر من عبائر الفقهاء[3]، فإذا أريد إلحاق الكافر بالجنب فيلحق بلحاظ المكث فقط دون الاجتياز.

ثالثًا: إن الأولوية المذكورة، إنما تتم بناءً على نجاسة الكافر، وأما على القول بطهارته فلا مسرح لها.

٤ ـ ترجيح القول بالجواز

فالمتحصل مما تقدم أنّه لا دليل على منع غير المسلمين من دخول مشاهد المعصومين عليهم السلام، بل ربما يشهد لجواز دخولهم إليها، ما ورد في النصوص التاريخية من استقبال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام للكفار في بيته،

---

(١) واعترف بذلك في: مباني منهاج الصالحين: ٤٣/٢.

(٢) منهاج الصالحين: ٤٨/١.

(٣) المصدر نفسه.

كما مرّ في قضية عدي بن حاتم الذي اصطحبه النبي ﷺ إلى بيته، بضميمة عدم الفرق بين بيت المعصوم الذي يضمه حيًا، وبين المكان الذي يضم جسده الطاهر ميتًا، إن لم يكن الأول أكثر حرمة.

وإن قيل: إن إدخاله ﷺ بعض المشركين إلى بيته كان برجاء هدايتهم من خلال مواعظه وأخلاقه المباركة.

قلنا: لو سلمنا بذلك فإنّ رجاء الهداية حاصل فيمن يدخل إلى حرمه المقدس ومشهده المشرف من خلال الجو الروحي الذي يعيشه هناك ومن خلال الألطاف الإلهية التي قد تحل على زواره. على أن لازم ما ذكر التفصيل بين ما إذا كان دخولهم يرجى معه الهادية وعدمه، والقوم أطلقوا المنع.

المحور الثاني
سكناهم في الحجاز والجزيرة العربية

من المسائل المهمة التي تتصل بتنظيم المدن سكانيًا وفقًا لهوية قاطنيها الدينية، مسألة منع غير المسلمين من أن يقطنوا أو يستوطنوا في بلاد معينة، ومنها: بلاد الحجاز، وثمّة اتجاه مشهور في الفقه الإسلامي يمنع من سكنى غير المسلمين في بلاد الحجاز أو في الجزيرة العربية، وهذا ما علينا درسه وبحثه في هذا المحور.

١ ـ أقوال الفقهاء

هذه المسألة هي من المسائل المنصوصة في الفقه الإسلامي، فقد تطرق إليها فقهاء الشيعة، وفقهاء السنة، وقد ورد فيها روايات من طرق الفريقين، ونستطيع القول: أنها من المسائل التي هي محل إجماع إسلامي، وإليك بعض كلمات الفقهاء:

أ ـ من أقوال فقهاء الشيعة

قال في المبسوط: «كل مشرك ممنوع من الاستيطان في حرم الحجاز من جزيرة العرب، فإن صولح على أن يقيم بها ويسكنها كان الصلح باطلًا، لما روى ابن عباس قال: أوصى رسول الله ﷺ بثلاثة أشياء فقال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفد بما كنت أجيزهم، وسكت عن الثالث وقال: أنسيتها وهي مسألة إجماع، والمراد بجزيرة العرب الحجاز لا جزيرة العرب كلها لأنّه لا خلاف أنّهم لا يخرجون من اليمن وهي من جزيرة العرب قال الأصمعي: حد جزيرة العرب من عدن إلى ريف عبادان

طولًا، ومن تهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضا، وكذلك قال أبو عبيدة وغيره، وقال بعضهم: الحجاز مكة والمدينة واليمن ومخاليفها، فأما دخولهم الحجاز لحاجة أو عابر سبيل فالحرم يمنعون من الاجتياز به بكل حال، وقيل إن لهم دخوله الاجتياز والامتياز إليه بعد أن (لا) يقيموا فيها، والأول أقوى للآية. فإن وافى ومعه ميرة بعث بها مع مسلم وإن كان معه رسالة ورد بها خرج إليه مسلم فسمعها منه، وإن كان لا بد أن يشافه الإمام خرج إليه الإمام فسمعها فإن خالف ودخل الحرم أخرج فإن عاد عزر، وإن مرض أخرج منه وإن مات أخرج دفن في الحل فإن دفن فيه قيل: إنه ينبش ما لم يتقطع، والأولى تركه لأنّ النبش ممنوع منعا عاما فإن أذن له الإمام في الدخول على عوض وافقه عليه جاز له ذلك ووجب عليه دفعه عليه (إليه خ) وإن كان خليفة الإمام ووافقه على عوض فاسد بطل المسمى ولزمه أجرة المثل. فأما غير الحرم من الحجاز فليس لأحد منهم دخوله بغير إذن الإمام ولا يحرم الاجتياز فيه لأنّه لا دليل عليه فإن اجتاز فيها لم يمكن من المقام أكثر من ثلاثة أيام فإن انتقل من بلد إلى بلد في الحجاز وأقام في كل بلد ثلاثة أيام لم يمنع منه، وركوب بحر الحجاز لا يمنعون منه، وإن كان في بحر الحجاز جزاير وجبال منعوا من سكناها وكذلك حكم سواحل الحجاز لأنها في حكم البلاد»[(١)].

قال المحقق الحلي في الشرائع: «ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور، وقيل: المراد به مكة والمدينة، وفي الاجتياز به والامتيار منه، تردد. من أجازه، حده بثلاثة أيام. ولا جزيرة العرب، وقيل: المراد بها مكة والمدينة واليمن ومخاليفها، وقيل: هي من عدن إلى ريف عبادان طولا، ومن تهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضًا»[(٢)].

---

(١) المبسوط، ج٢، ص٤٨.

(٢) شرائع الإسلام، ج١، ص٢٥٣.

وقال العلامة: «لا يجوز لمشرك ذمّي أو حربي سكنى الحجاز، ونعني بالحجاز مكّة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخاليفها يسمى حجازًا لحجزه بين نجد وتهامة، قال الأصمعي وأبو عبيدة: جزيرة العرب ما بين عدن إلى ريف العراق طولًا، ومن جدّة والسواحل إلى أطراف الشام عرضًا، وقد تطلق جزيرة العرب على الحجاز. ويجوز لهم دخول الحجاز بإذن الإمام للتجارة، ويجوز للإمام أن يأذن لهم في مقام ثلاثة أيّام، فإذا أقام في بلد ثلاثة أيّام انتقل عنه إلى بلد آخر، وإنّما يأذن الإمام مع المصلحة كحمل الميرة»(١).

وقال الشهيد الثاني تعليقًا على كلام المحقق الآنف: «نسبه إلى الشهرة لعدم الظفر بنصٍ فيه من طرقنا، لكن ادعى في التذكرة عليه الإجماع فالعمل به متعين، والقول بتحريم مطلق الحجاز أقوى، عملًا بدلالة العرف واللغة، فيدخل فيه البَلَدان مع الطائف وما بينهما، وإنما سُمِّي حجازًا لحجزه بين نجد وتهامة ـ بكسر التاء ـ بلد وراء مكة، وقد يطلق على مكة وتهامة»(٢).

وقال السيد الخوئي: «المشهور بين الفقهاء أن على المسلمين أن يُخرجوا الكفار من الحجاز ولا يسكنوهم فيه ولكن إتمامه بالدليل مشكل»(٣).

ب ـ في الفقه السني

قال النووي: «ولا يمكّن مشرك من الإقامة في الحجاز... والدليل عليه ما روى ابن عباس رضي الله عنه قال: (اشتد برسول الله ﷺ وجعه فقال أخرجوا المشركين من جزيرة العرب) وأراد الحجاز والدليل عليه ما روى أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه قال: آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب وروى ابن عمر

(١) تحرير الأحكام، ج٢، ص٢١٣.

(٢) مسالك الأفهام، ج٢، ص٨٠.

(٣) منهاج الصالحين: ١/٤٠٠.

أن عمر رضي الله عنه أجلى اليهود والنصارى من الحجاز ولم ينقل أن أحدًا من الخلفاء أجلى من كان باليمن من أهل الذمة، وإن كانت من جزيرة العرب، فإنّ جزيرة العرب في قول الأصمعي من أقصى عدن إلى ريف العراق في الطول، ومن جدة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام في العرض، وفى قول أبي عبيدة ما بين حفر أبي موسى الأشعري إلى أقصى اليمن في الطول وما بين النهرين إلى السماوة، وفى العرض قال يعقوب حفر أبي موسى على منازل من البصرة من طريق مكة على خمسة أو ستة منازل، وأمّا نجران فليست من الحجاز ولكن صالحهم رسول الله ﷺ على أن لا يأكلوا الربا فأكلوا ونقضوا العهد فأمر بإجلائهم فأجلاهم عمر، ويجوز تمكينهم من دخول الحجاز لغير الإقامة، لأن عمر رضي الله عنه أذن لمن دخل منهم تاجرًا في مقام ثلاثة أيام، ولا يمكنون من الدخول بغير إذن الإمام، لأنّ دخولهم إنما أجيز لحاجة المسلمين، فوقف على رأي الامام، فإن استأذن في الدخول فن كان للمسلمين فيه منفعة بدخوله لحمل ميرة أو أداء رسالة أو عقد ذمة أو عقد هدنة أذن فيه، لأن فيه مصلحة للمسلمين، فإن كان في تجارة لا يحتاج إليها المسلمون لم يؤذن له إلّا بشرط أن يأخذ من تجارتهم شيئًا، لأن عمر رضي الله عنه أمر أن تؤخذ من أنباط الشام من حمل القطنية من الحبوب العشر ومن حمل الزيت والقمح نصف العشر ليكون أكثر للحمل، وتقدير ذلك إلى رأى الامام، لأن أخذه باجتهاده، فكان تقديره إلى رأيه، فإن دخل للتجارة فله أن يقيم ثلاثة أيام ولا يقيم أكثر منها لحديث عمر رضي الله عنه، ولأنه لا يصير مقيمًا بالثلاثة ويصير مقيما بما زاد. وإن أقام في موضع ثلاثة أيام ثم انتقل إلى موضع آخر وأقام ثلاثة أيام، ثم كذلك ينتقل من موضع إلى موضع ويقيم في كل موضع ثلاثة أيام جاز، لأنّه لم يصر مقيمًا في موضع، ولا يمنع من ركوب بحر الحجاز، لأنه ليس بموضع للإقامة، ويمنع من المقام في سواحله والجزائر المسكونة فيه، لأنّه من بلاد الحجاز، وإن دخل لتجارة فمرض فيه ولم يمكنه الخروج أقام

حتى يبرأ، لأنّه موضع ضرورة، وإن مات فيه وأمكن نقله من غير تغيّر لم يدفن فيه، لأنّ الدفن إقامة على التأييد، وإن خيف عليه التغير في النقل عنه لبعد المسافة دفن فيه لأنّه موضع ضرورة»[١].

أقول تعليقًا على هذه الكلمات:

أولًا: يلاحظ أن المسألة مطروحة في فقه الفريقين، ويظهر من بعض فقهاء الإمامية التحفظ على حكم المسألة، فالمحقق نسب المسألة إلى قول مشهور، وهو تعبير عن عدم تبنيه لها، والشهيد الثاني، لم يبنِ رأيه على النص، لعدم ظفره بنص من طرقنا وإنما ركن إلى الإجماع، والسيد الخوئي استشكل فيها لجهة عدم تمامية الدليل.

ثانيًا: إنّ بعض الكلمات جعلت موضوع البحث جزيرة العرب وبعضها جعله الحجاز، والأول أكثر، والمسألة منصوصة، كما سلف وسيأتي بيانها، والنصوص الآتية خالية من ذكر الحجاز، وإنما ذكر فيها عنوان جزيرة العرب أو دار الهجرة أو الحرمين، ولذا ينبغي أن يكون الموضوع الذي يدور البحث حوله مستلًا من النصوص، لا أن يضع الفقيه موضوعًا ثمّ يتكلف له الدليل.

وكيف كان، فالمسألة غير صافية عن الأشكال حكمًا وموضوعًا، فينبغي إيقاع الكلام في الموردين وهما الموضوع والحكم.

٢ ـ تحديد الموضوع/ما المراد بجزيرة العرب

أما في بيان الموضوع، فنقول: يوجد في تحديد جزيرة العرب قولان ـ على الأقل ـ:

أولهما: أنّ المراد بها مكة والمدينة ومخاليفها[٢] وهذا التعريف لجزيرة

(١) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤٣٠.

(٢) المخلاف واحد المخاليف: الكورة (القاموس المحيط ١٣٧/٣ «خلف»). والمخلاف لغة=

العرب هو نفس التعريف الثاني الآتي للحجاز، بل صرّح العلامة بمرادفة أحدهما للآخر، قال: «والمراد بجزيرة العرب في هذه الأخبار الحجاز خاصة، ونعني بالحجاز مكة والمدينة وخيبر واليمامة وينبع وفدك ومخاليفها»[١].

وثانيهما: أنّها عبارة عن المنطقة المعروفة اليوم بشبه الجزيرة العربية، وهي التي يحيط بها من الشمال الشرقي الخليج ومضيق هرمز، ومن الغرب البحر الأحمر، ومن الجنوب الشرقي المحيط الهندي، قال الشهيد الثاني: «وإنما سميت جزيرة لأن بحر الهند ـ وهو بحر الحبشة ـ وبحر فارس والفرات أحاطت بها، وإنما نسبت إلى العرب لأنها منزلهم ومسكنهم ومعدنهم»[٢]، وفي كتاب الشرائع في بيان حدودها: «من عدن إلى ريف عبادان طولًا ومن تهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضًا»[٣] وقال أبو عبيدة: هي من حفر أبي موسى[٤] إلى اليمن طولًا، ومن رمل «يبرين» إلى

=يمنية بمعنى الكورة، انظر: لسان العرب، ج٩، ص٨٤. وقال ابن منظور: «المخلاف في اليمن كالرستاق في العراق، وجمعه المخاليف»، المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠.

(١) تذكرة الفقهاء ٣٣٤/٩.

(٢) مسالك الإفهام ٨١/٢.

(٣) شرائع الإسلام ٣٣٢/١. قال الشهيد الثاني: «وعدن ـ بفتح الدال ـ بلد باليمن. والريف: الأرض التي فيها زرع خصب، والجمع أرياف. وعبادان ـ بفتح العين وتشديد الباء الموحدة ـ جزيرة يحيط بها شعبتان من دجلة والفرات. والمخاليف: الكور، واحدها مخلاف»، مسالك الأفهام، ج٢، ص٨١.

(٤) قال ياقوت الحموي: «حفر أبي موسى الأشعري، قال أبو منصور: الأحفار المعروفة في بلاد العرب ثلاثة: حفر أبي موسى، وهي ركايا أحفرها أبو موسى الأشعري على جادة البصرة إلى مكة، وقد نزلت بها واستقيت من ركاياها، وهي بين ماوية والمنجشانية، بعيدة الأرشية، يستقى منها بالسانية، وماؤها عذب، وركايا الحفر مستوية، ثم ذكر حفر سعد، وقال أبو عبيد السكوني: حفر أبي موسى مياه عذبة على طريق البصرة من النباج بعد الرقمتين وبعده الشجي لمن يقصد البصرة، وبين الحفر والشجي عشرة فراسخ، ولما أراد=

منقطع السماوة عرضًا[١]. وهذا مطروح في كلام جمع من الفقهاء على اختلافات.

وقال الشهيد الثاني: إنّ «القول الثاني هو الأشهر بين أهل اللغة، وعليه العمل»[٢].

ولكنّ هذا لا ينهي الخلاف، لأنّ الحجاز مع أنّه قطعة من جزيرة العرب، قد وقع خلاف في تحديده، على قولين على الأقل:

الأول: أن المراد به مكة والمدينة[٣]. قال العلامة الحلي في بيان شروط عقد الذمة: «عدم استيطان الحجاز، ـ والمراد به مكة والمدينة ـ، وهي داخلة في جزيرة العرب..»[٤]. وهذا الرأي له ما يشهد له من حيث الحكم، وهو ما سيأتي في بعض الأخبار من إخراج أهل الذمة من مكة والمدينة.

الثاني: أن المراد به الحجاز المعروف، قال الأصمعي: «سمى حجازًا لأنّه حاجز بين تهامة ونجد»[٥] قال العلامة: «ومعنى الحجاز مكة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخالفيها»[٦]، وهو الذي قرّبه الشهيد قال: «الأقوى شمول الحكم لجميع ما يتناوله الحجاز عرفًا، كالطائف واليمامة وحنين وينبع وما قاربها من القرى»[٧]. وقال النووي: «قال الشافعي رحمه الله هي

=أبو موسى الأشعري حفر ركايا الحفر قال: دلوني على موضع بئر يقطع بها هذه الفلاة، قالوا: هوبجة تنبت الأرطى بين فلج وفليج، فحفر الحفر، وهو حفر أبي موسى، بينه وبين البصرة خمس ليال»، معجم البلدان، ج٢، ص٢٧٥.

(١) التذكرة: ٣٣٥/٩.

(٢) مسالك الإفهام: ٨١/٢.

(٣) شرائع الإسلام: ٣٣٢/١.

(٤) قواعد الأحكام، ج١، ص٥١٥.

(٥) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤٣٠.

(٦) منتهى المطلب، ج٢، ص٩٧١، طبعة حجرية.

(٧) فوائد القواعد، ص٤٩٤، ومثله ما ذكره في مسالك الأفهام: ٨٠/٢.

مكة والمدينة واليمامة ومخاليفها»[١]. وهذا الرأي يشهد به أن اسم الحجاز شامل لهذه المنطقة عرفًا.

وأمام هذا الاختلاف في الرأي حول تحديد المراد بجزيرة العرب وبالحجاز نقول:

أولًا: إن المعني بتحديد المراد بالجزيرة العربية ـ في حال عدم وجود تحديد شرعي لموضوع الحكم ـ هو الرجوع إلى أهل العرف العام في تلك المرحلة، اعتمادًا على قول المؤرخين والجغرافيين، وغير ذلك من القرائن، على اعتبار أن تلك المرحلة لم تعرف تحديدات جغرافية وقانونية دقيقة، ليرجع فيها إلى الخرائط مثلًا. وفي الغالب فإنّ التحديدات تنطلق من معالم طبيعية فاصلة كالجبال أو الأنهار أو البحار، وقد يقال: إن الجزيرة العربية هو تحديد لبقعة جغرافية محددة طبيعيًا.

ثانيًا: إنّ إرادة الجزيرة العربية بالمعنى الثاني المتقدم وهو المعنى الواسع جدًا، والحكم بلزوم إخراج غير المسلمين منها، حتى لو التزم به بعض الفقهاء[٢]، هو أمر مستبعد جدًا، لما ذكره بعض الفقهاء المتقدمة أقوالهم، من أنّه لو كان مراده ﷺ إخراجهم من كل هذه المساحة الواسعة، فهذا يعني أن المسلمين قد عصوا أمره ﷺ، بما فيهم من صحابة وتابعين أخيار، وعلى رأسهم أهل بيته الأطهار، وهذا لا يمكن قبوله على إطلاقه، إذ كيف يسكت هؤلاء ولا سيما الأئمة من أهل البيت عليهم السلام عن هذه المخالفة الصريحة والمستمرة لأمره ﷺ؟! ولماذا لم يسع الإمام علي عليه السلام إلى امتثال أمره وتنفيذ وصيته ﷺ؟! فهذا يكون مرجحًا للقول الأول، وهو الذي يحدد الجزيرة بالحجاز.

(١) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤٣٠.

(٢) قال الشهيد الأول: «ولا يجوز للذمّي استيطان الحجاز ولا جزيرة العرب، وحدّها من عدن إلى ريف عبّادان طولًا، ومن تهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضًا» الدروس الشرعية، ج٢، ص٣٩.

ثالثًا: أمام هذا الخلاف في الرأي بشأن تحديد المراد بالحجاز والجزيرة نقول: إن أمكن تقريب أحد الأقوال المتقدمة فبها، وإلّا فمع الشك يكون التحديد الأضيق متيقنًا لتلاقي الجميع عليه، فيترتب الحكم بمنع الاستيطان ـ إن تمّ ـ عليه، وأما التحديد الأوسع فحيث أنّه مشكوك فيشك في حرمة الاستيطان فيه، فتجري البراءة عن الحرمة.

٣ ـ دليل هذا الحكم

ما يمكن أن يستدل به على منع استيطانهم في الحجاز أو جزيرة العرب وجوه:

الوجه الأول: الإجماع

وقد قال الشيخ في المبسوط: «وهي مسألة إجماع»، وقال في الجواهر: «ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور بل في المنتهى ومحكي المبسوط والتذكرة الإجماع عليه وهو الحجة»(١).

ولكن دعوى الإجماع لا تتم إلّا بتمامية صغراها وكبراها:

أما صغرويًا: فيبدو أن الإجماع ثابت في المسألة. فإننا بتتبع كلمات الفقهاء لم نجد في المسألة مخالفًا، إلّا من بعض المتأخرين، فيمكن تحصيل الإجماع فيها، فضلًا عن نقله، ويمكن القول: إن هذا الإجماع إسلامي وليس إجماعًا مذهبيًا، والإجماعات الإسلامية هي أقوى كشفًا عن الحكم الشرعي، لأنّ تلقي الأمة بأجمعها للمسألة يدلل على تسالم الأمر ووضوحه عندهم.

وأما كبرويًا: فلا نرى حجية هذا الإجماع، وذلك لاحتمال مدركيته، واستناد المجمعين إلى الروايات الآتية. ويظهر من تعبير المحقق المتقدم «على قول مشهور» أنّه لم يطمئنّ بالإجماع. وعلّق ابن مفلح الصيمري على كلامه، قائلًا: «قال العلامة في التذكرة: ولا يجوز لكافر حربي ولا ذمي

---

(١) جواهر الكلام ٢٨٩/١٢.

سكنى الحجاز إجماعًا، لكنّ المصنف (المحقق) لما لم يظفر بدليل مقنع عنده على هذا القول لم يجزم به، وقال: (على قول مشهور)، كما جرت عادته في هذا الكتاب، وقد ذكرنا ذلك في مقدمة هذا الشرح»[١].

الوجه الثاني: السيرة القطعية

ذكر في الجواهر أيضًا أنّ السيرة القطعية جرت على منعهم من سكنى الحجاز[٢].

ويلاحظ عليه:

إنّ أهل الكتاب كانوا في الجزيرة العربية والحجاز قبل بعثة النبي ﷺ وعاشوا إلى جانب المسلمين بعد بعثته ﷺ، وحتى لو أخذنا بالتحديد الضيق للحجاز وهو خصوص مكة والمدينة، فمن المعلوم أن اليهود عاشوا مع المسلمين في المدينة زمن النبي ﷺ، ولولا نقضهم العهد الذي أبرموه مع النبي ﷺ لما حاربهم، وربما ما كان أجلى من أجلى منهم عنها، والإجلاء لم يكن عامًا وشاملًا، وإنما لخصوص من نقض العهد، ومن غير المستبعد أنّ بعضهم بقي قاطنًا في تلك الديار، ومن الأكيد أنّه قد توفي النبي ﷺ ولا يزال بعضهم في الحجاز، وهذا موضع اتفاق من الجميع، وإنما ادعوا أنّ النبي ﷺ أمر بإخراجهم من الحجاز أو من جزيرة العرب. ولذا فدعوى السيرة ناظرة إلى ما بعد وفاة النبي ﷺ.

وبعد وفاته ﷺ يمكن دعوى حصول السيرة على المنع في خصوص مكة المكرمة، استنادًا إلى ما فهمه المسلمون من القرآن الكريم من النهي عن دخول المشركين إليها، وأما في المدينة فضلًا عن غيرها من مناطق الحجاز فليس لدينا ما يثبت وجود سيرة على منع غير المسلمين من سكناها، لأن ذلك يتوقف على

---

(١) غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، ج١، ص٥٣٥.
(٢) جواهر الكلام: ٢٨٩/١٢.

ثبوت أن أشخاصًا أرادوا السكنى ومنعوا، مع أنّه وبعد انتشار الإسلام فيها، من المرجح أنّه لم يرغب أحد من خارج البلاد بسكناها ولا سيما أنها عاصمة المسلمين، وفي العادة فإنّ الإنسان يختار للسكنى مكانًا يمكنه من إظهار شعائره في جوٍ نفسي ملائم، ومن الطبيعي أنّه بعد انتصار الإسلام فلا تحصل الرغبة لغير أبناء المنطقة أن يقصدوها للسكن. ووجود رواية هنا أو هناك لا تدل على ثبوت السيرة، بل قد يدعى وجود شواهد على دخول بعض الناس من غير المسلمين لفترة زمنية لا بأس بها ولم يتم إخراجهم، كما في دخول الروم إلى المدينة للمشاركة في بناء مسجد النبي ﷺ.

ثم لو سلمنا بالسيرة وامتدادها إلى عصر المعصومين، فإنّ السيرة لا لسان لها فلا تدل على حرمة الاستيطان شرعًا إذ من المحتمل أن يكون منعهم من الاستيطان منعًا تدبيريًا، لاعتبارات المصلحة العامة بسبب الخوف منهم ولا سيما بعد حصول ما يكدر العلاقة، وقد أمضى الأئمة عليهم السلام تلك السيرة لأنهم رأوا فيه مصلحة إسلامية.

الوجه الثالث: النصوص الخاصة من طرق أهل البيت عليهم السلام

وقبل أن نذكر بعض ما عثرنا عليه من نصوص نشير إلى أن الشهيد الثاني في المسالك كما سلف في كلامه لم يتنبه لوجود نصّ من طرق الشيعة، فذكر أنّه لم يظفر بنص من طرقنا في المسألة، مع أن الصحيح وجود نص فيها ولكنه لم يعثر عليه، وقد ادعى هو وغيره في العديد من الموارد بخلو المسألة من النص مع وجود النص[١]، ومرد ذلك إلى أن الكتب الحديثية للسابقين لم تكن منظمة وموزعة توزيعًا دقيقًا، الأمر الذي قد يكون سببًا لخفاء بعض الأخبار على الفقيه[٢]، والنصوص الموجودة من طرق الشيعة:

---

(١) راجع على سبيل المثال: الروضة البهية، طبع القاهرة ج١، ص١٦، ٤٦، ٧٢، ١٥٧. وغيرها من الموارد.

(٢) نبهنا على هذا الأمر في كتاب: الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب، ص٣٨٠.

الرواية الأولى: خبر الدعائم المروي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا يدخل أهل الذمة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منها**»[١]. وهو يدل على المنع من الدخول إلى الحرمين دون سائر المدن، أو الأرضي التي تدخل في حدود الحجاز فضلًا عن جزيرة العرب. فهو شاهد للقول الذي يفسر الحجاز بالحرمين.

ويرده:

أولًا: ضعف سند الحديث بالإرسال، فضلًا عن عدم إمكان الاعتماد على الكتاب، كما أسلفنا أكثر من مرة.

وثانيًا: ظاهره غير معمول به، فهو لا يدل على حرمة استيطانهم فحسب، بل على منعهم من مجرد دخول دار الهجرة وهي المدينة مضافًا إلى الحرم المكي، والظاهر أن منعهم من مجرد دخول المدينة لم يلتزم به أحد من الفقهاء، بل السيرة والأخبار على خلافه، كما مرّ في الشواهد التاريخية ويأتي في الحديث اللاحق، وقد ذكرنا أن أسرى الفرس دخلوا بمحضر علي عليه السلام وكذلك دخلها عمال الروم الذين شاركوا في توسعة المسجد النبوي في زمان الإمام زين العابدين عليه السلام دون أن يعترض هو أو أحد من كبار التابعين. وعليه فلا بدّ من حمل خبر الدعائم على الدخول إذا كان يخشى منهم القيام بعملٍ مريب أو على الدخول الاستيطاني بقرينة سائر الروايات في حال تماميتها.

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق في معاني الأخبار عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن صالح بن ميثم عن عباية الأسدي قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام وهو مسجل (مشتكي)[٢] وأنا قائم عليه: «لآتينّ بمصر مبيرًا (لأبنيّن بمصر

---

(١) دعائم الإسلام: ١/٣٨١.

(٢) ربما كانت العبارة: مسجى، لأن الظاهر أنّ الكلام جرى عند الاحتضار كما يشي بذلك آخر الرواية. حيث ظن عباية أن الإمام يرجع بنفسه بعد موته.

منبرًا)، ولأنقضنّ دمشق حجرًا حجرًا، ولأخرجنّ اليهود والنصارى من كل كُورَ[١] العرب، ولأسوقنّ العرب بعصاي هذه، قال: قلت له: يا أمير المؤمنين كأنك تخبر أنك تحيى بعدما تموت؟ فقال: هيهات يا عباية ذهبت في غير مذهب، يفعله رجلٌ مني»[٢].

ويمكن مناقشة هذا الحديث سندًا ودلالة:

أمّا سندًا: فلعدم وثاقة صالح بن ميثم[٣]، وكذلك عباية[٤] لا توثيق له[٥]، أجل، عدّه البرقي من خواص أمير المؤمنين عليه السلام من مضر[٦] إلّا أن ذلك لم يثبت، وعلى فرض ثبوته وإفادته للوثاقة، كما لا يبعد، معارض بما ذكره الصدوق، تعليقًا على حديث عباية السابق، قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام اتقى عباية الأسدي في هذا الحديث، واتقى ابن الكوا في الحديث الأول ـ وهو حديث ذكره في التوحيد قبل حديث عباية ـ لأنهما كانا غير محتملين لأسرار آل محمد»[٧]، فكيف يكون من خواصه عليه السلام وهو عليه السلام يتقي منه؟! على أنّ ثمّة شبهة إرسال قوية بين صالح بن ميثم وبين عباية الأسدي، لأنّ عباية من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، بينما صالح بن ميثم من أصحاب الصادق عليه السلام والباقر عليه السلام[٨].

---

(١) الكور: جمع كورة على وزن صورة بمعنى المدينة والصقع والناحية. مختار الصحاح: ٢٤٣ ومجمع البحرين مادة كور.

(٢) معاني الأخبار، ص٤٠٦. وعنه الإيقاظ من الهجعة للحر العاملي، ص٣٨.

(٣) معجم رجال الحديث: ٩١/١٠.

(٤) الموجود في الرجال عند السنة والشيعة، هو عباية، ولكن ورد في بعضها باسم عبابة.

(٥) ترجمه الشيخ في أصحاب أمير المؤمنين والحسين عليهما السلام، دون أن يوثقه، رجال الشيخ، ص٧١.

(٦) نقد الرجال للتفريشي، ج٣، ص٢٧، ومعجم رجال الحديث، ج١٠ ص٢٧٥.

(٧) الإيقاظ من الهجعة، ص٤٢٣.

(٨) معجم رجال الحديث: ٩١/١٠.

وأمّا دلالة: فإنّ الخبر يتحدث عن دولة الإمام المهدي (عج)، ولو صرفنا النظر عما تضمنه من الأعمال التدميريّة التي سيقوم بها، أعني تدمير الشام، أو مصر على وجه، وكأن المهدي عليه السلام مبعوث للنقمة والتدمير وهو ما يثير علامة استفهام في وجه هذه الرواية وسواها من الروايات التي تنص على أنّه لا شأن له إلّا القتل، باعتبار أن ذلك يتنافى مع الرسالة الأساس التي بعث بها، وهي إحقاق الحق ونشر الأمن والعدل، أقول: لو صرفنا النظر عن ذلك، وتوقفنا عند مهمته في إخراج اليهود والنصارى من كل نواحي العرب، فإننا نتساءل أليس من المحتمل أن يكون ذلك تكليفه الخاص به ولا يشملنا، والخصوصية تنشأ مما افترضته بعض النصوص من أنّه موكل إليه القيام بهذه الأعمال والمهام، ويؤيده أنّه لو كان هذا التكليف غير مختص به عجل الله فرجه لكان أمير المؤمنين عليه السلام قام به بنفسه وطالب المسلمين بتنفيذه، وهو أمر سهل وما كان ليثير مشكلة كبيرة في وجهه عليه السلام بعكس الحروب الداخلية، مع أنّه لم يحصل شيء من ذلك، بل إنّ بعض اليهود والنصارى كانوا يعيشون في دولة الإسلام وفي أيام أمير المؤمنين عليه السلام وكان يأمر بالإنفاق عليهم، والدفاع عنهم[(١)]، وقد مرت الكثير من الشواهد على ذلك في الباب الثاني.

اللهم إلّا أن يقال إنّ الظروف التي أحاطت بالإمام عليه السلام من خروج الناكثين والمارقين والقاسطين في وجهه منعته من تنفيذ هذا الأمر، فتعهد القيام به من خلال أحد أبنائه. ومع ذلك احتمال الخصوصية للمهدي يبقى قائمًا.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «وسألته عن اليهودي والنصراني

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٦٦/١٥ ب ١٩ من أبواب جهاد العدو. وراجع نهج البلاغة، ج١، ص٦٨.

والمجوسي هل يصلح أن يسكنوا في دار الهجرة؟ قال: أما أن يلبثوا فيها فلا يصلح، وقال: إنْ نزلوا نهارًا ويخرجوا منها بالليل فلا بأس»[١].

والحديث من جهة السند ليس فيه من يستشكل فيه إلّا أحمد بن محمد ابن يحيى العطار الواقع في طريق[٢] الشيخ إلى علي بن جعفر، حيث وقع الخلاف في توثيقه[٣]. وقد بنى السيد الخوئي على تضعيف الأخبار التي يقع في سندها[٤].

وأما الدلالة: فقد دلّ بمنطوق الفقرة الأولى ومفهوم الثانية على منع الكفار من الاستيطان في دار الهجرة وهي المدينة، ويُتعدى منها إلى مكة المكرمة بالأولوية.

ولكنْ فيما يتّصلُ بمنطوق الفقرة الأولى، فإنّا قد ذكرنا في بعض البحوث[٥] أن عبارة لا يصلح لا تدل إلّا على الكراهة، وأما الفقرة الثانية فنفي البأس عن الدخول نهارًا مع الخروج ليلًا وإن دلّ في نفسه على ثبوت البأس في الدخول ليلًا ونهارًا فضلًا عن السكنى الدائمة أو شبهها، ما يظهر منه المنع الإلزامي، لكن حيث وقع تتميمًا للفقرة الأولى، فيكون تعقيبًا على نفي الصلاح الذي لا ظهور له إلّا في الكراهة، فلا يدل على أكثر من البأس بمعنى الكراهة.

على أنّ المنع من الدخول ليلًا يوحي بوجود الشبهة والريبة من الدخول،

---

(١) تهذيب الأحكام، ج٨، ص٢٧٧، قرب الإسناد، ص٢٦٠، وعنهما وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٣٣، الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدو الحديث ٣.

(٢) قال الشيخ: «وما ذكرته عن علي بن جعفر فقد أخبرني به الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه محمد بن يحيى عن العمركي النيسابوري البوفكي عن علي بن جعفر»، تهذيب الأحكام، ج١٠، ص٨٦.

(٣) معجم رجال الحديث ٣/١٢٠.

(٤) ضعّف خبرًا «لمكان أحمد بن محمد بن يحيى العطار غير الموثق على الأقوى»، موسوعة الإمام الخوئي، شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص٩٠.

(٥) راجع ملاحق كتاب: الولد غير الشرعي في الإسلام.

فالليل يتخذ سترًا للمكائد. نعم قد يكون ذلك مؤشرًا على قصر المدة التي يسمح فيها لهم بالمكث في المدينة، ولا يخفى أن النهار هو مورد الحاجة من إيصال رسالة أو بضاعة أو غيرها، أما في الليل فتنتفي الحاجة.

الوجه الرابع: وصيّة النبي ﷺ بإخراجهم

والروايات الواردة في ذلك، عديدة ولا سيما من طرق السنة، ومعظمها ينقل وصية النبي ﷺ بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب، وقرّب المحقق العراقي الاستدلال بهذه الأخبار قال: «ومقتضى الأمر بالإخراج حرمة مطلق مكثهم، بل ومجرد دخولهم، لولا انصرافه إلى إخراج متوطنيهم، فلا يستفاد حرمة مطلق المكث»[1].

وإليك هذه الأخبار:

الرواية الأولى: ما رواه الحسن بن الشيخ الطوسي في الأمالي عن أبيه بسند ضعيف[2] إلى أم سلمة: «أن رسول الله ﷺ أوصى عند وفاته: «يخرج اليهود من جزيرة العرب، وقال: الله الله في القبط فإنكم ستظهرون عليهم، ويكونون لكم عدة وأعوانًا في سبيل الله»[3].

إلّا أنّ هذا الخبر ضعيف من جهة السند، ورجاله ليسوا معروفين.

وأمّا دلالة فيمكن أن يسجل عليها بأنها أخص من المدعى، فهي واردة في خصوص اليهود، وهم طائفة دينية عرفت بكثرة المكائد للإسلام

---

(١) شرح التبصرة: ٤/٤٧٦.

(٢) قال الشيخ: «أخبرنا حمويه، قال: حدثنا أبو الحسين، قال: حدثنا أبو خليفة، قال: حدثنا مكي، قال: حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا وهب بن حزم، قال: حدثنا أبي: سمعت يحيى بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أم سلمة»، الأمالي، ص٤٠٤.

(٣) الأمالي، ص٤٠٤، وعنه وسائل الشيعة ١٥/١٣٢ الباب ٥٢ من جهاد العدو الحديث ١.

والمسلمين في زمانه ﷺ. واحتمال المثالية بعيد في المقام، ولا سيما أنّ إنشاء الوصية يمتاز بالعناية والدقة.

ولنا ملاحظة عامة على هذا الحديث وما بعده مما هو بنفس المفاد، سنذكرها عما قليل.

الرواية الثانية: رُوي عن أبي عبيدة الجرّاح أنّه قال: «إن آخر ما تكلّم به النبي ﷺ أنّه قال: أخرجوا اليهود من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب»[١].

ولكن هذا الحديث ـ بصرف النظر عن سنده، وعن الملاحظة الدلالية الآتية ـ لا يمكن إلغاء الخصوصية فيه لا بلحاظ اليهود لما تقدم، في سابقه، ولا بلحاظ أهل نجران، لأنه ﷺ صالحهم على ترك الربا، فنقضوا العهد[٢]، ففي سنن أبي داود بسنده عن إسماعيل بن عبد الرحمن القرشي، عن ابن عباس، قال: «صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفي حلة، النصف في صفر والبقية في رجب، يؤدونها إلى المسلمين، وعارية ثلاثين درعًا وثلاثين فرسًا وثلاثين بعيرًا وثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح يغزون بها، والمسلمون ضامنون لها حتى يردوها عليهم إن كان باليمن كيد أو غدرة، على أن لا تهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنوا عن دينهم، ما لم يحدثوا حدثًا أو يأكلوا الربا، قال إسماعيل: فقد أكلوا الربا قال أبو داود: إذا نقضوا بعض ما اشترط عليهم فقد أحدثوا»[٣]. ولذا لا نوافق على ما في الجواهر من تتميم الاستدلال «بعدم القول بالفصل»[٤].

بل يمكن القول: إنّ سوق الكلام يعطي خصوصية لأهل نجران ولليهود،

---

(١) سنن الدارمي، ج٢، ص٢٣٣، الشرح الكبير ١٠/٦١٣، ونقلة في هامش الجواهر: ٢١/ ٢٨٩ عن سنن البيهقي.

(٢) المعني، ج١٠، ص٦١٤.

(٣) سنن أبي داود، ج٢، ص٤٢، رقم الحديث ٣٠٤١.

(٤) جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٨٩.

بصرف النظر عن القرائن الخارجية، فذكر هاتين الطائفتين بعنوانهما هو المؤشر على الخصوصية، وإلّا لقال أخرجوا أهل الكتاب من جزيرة العرب.

والخبر يشهد لعدم مرادفة الجزيرة العربية للحجاز.

الرواية الثالثة: ما ورد في الصحيحين لمسلم والبخاري عن ابن عباس «أوصى النبي ﷺ بثلاثة أشياء: قال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزه[١]، قال: وسكت عن الثالث»[٢].

قوله: «وسكت عن الثالث»، يقصد ابن عباس، والمسكوت عنها ـ على الظاهر ـ مسألة حساسة تمسّ أمر الخلافة، وقيل هي تجهيز جيش أسامة[٣]، وهي لا تبتعد عما قلناه.

وهذا الحديث لو غضضنا النظر عن سنده، فيمكن أن يلاحظ على دلالته بأنّ المأمور بإخراجهم من جزيرة العرب هم المشركون، والمشركون إن لم يُستقرب أن يكون المراد منهم في كلامه ﷺ ما يقابل أهل الكتاب كما في المصطلح القرآني، فلا أقل من احتماله احتمالًا قويًا يمنع من استظهار شمول اللفظ لهم، أي أهل الكتاب، وعليه، فيكون المتيقن من الحديث لزوم إخراج المشركين فقط، وكلامنا أعم منهم.

إن قلت: أنّه من غير الثابت تاريخيًا بقاء وجودٍ للمشركين إلى أواخر حياة رسول الله ﷺ ليوصي بإخراجهم من جزيرة العرب وذلك لأنّه بعد فتح مكة وإسلام ثقيف ومبايعتها «عرفت العرب أنّه لا طاقة لها بحرب

(١) قال العيني: «والوفد أعم من أن يكون من المسلمين أو من المشركين، والجوائز جمع جائزة، وهي العطية، يقال: أجازه يجيزه إذا أعطاه، والوفد: هم القوم يجتمعون ويردون البلاد، واحدهم وافد. وكذلك الذين يقصدون الأمراء لزيارة واسترفاد وانتجاع وغير ذلك»، عمدة القاري، ج١٤، ص٢٩٨.

(٢) صحيح مسلم: ١٢٥٧/٣، والبخاري: ١١/٦ وغيرها واستدل به في المغني: ٦٠٣/١٠ والشرح الكبير: ٦١٢/١٠.

(٣) نيل الأوطار، ج٨، ص٢٢٣.

رسول الله ﷺ ولا عدوانه فدخلوا في دين الله أفواجًا»[(١)]، أضف إلى ذلك أنّ الموقف الإسلامي المعروف عند الفريقين إزاء المشركين مرددٌ بين أمرين لا ثالث لهما وهما الإسلام أو القتل، وأما الإخراج فليس مطروحًا.

قلت: إنه من غير المستبعد وجود بقايا المشركين في الجزيرة، ولا سيما في البوادي والأرياف، وأما الموقف الفقهي بضرورة مقاتلتهم حتى يسلموا فهو محل نقاش وليس من المسلمات الشرعية.

الرواية الرابعة: ما ورد عنه ﷺ: «**لا يجتمع دينان في جزيرة العرب**»[(٢)]. وقد ورد هذا المعنى في أخبار وصية النبي ﷺ ورواه مالك في الموطأ أيضًا عن إسماعيل بن أبي حكيم أنّه سمع عمر بن عبد العزيز يقول: بلغني أنّه كان من آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: قاتل الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد! لا يبقى دينان بأرض العرب»[(٣)]. وفي صحيح البخاري بسنده عن سعيد بن جبير قال: قال ابن عباس: «يوم الخميس وما يوم الخميس! اشتد برسول الله ﷺ وجعه فقال: ائتوني أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده أبدًا، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ما شأنه أهجر! استفهموه فذهبوا يردون عليه، فقال: دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه، وأوصاهم بثلاث قال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم وسكت عن الثالثة أو قال فنسيتها»[(٤)].

وفي الموطأ للإمام مالك، قال: «قال ابن شهاب: ففحص عن ذلك

---

(١) الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢٧٨، والسيرة النبوية لابن كثير، ج٤، ص٧٦.
(٢) موطأ مالك، ج٢، ص٨٩٢، المصنف لابن ابي شيبة، ج٧، ص٣٦٥، سنن البيهقي، ج٩، ص٢٠٨، التفسير الكبير: ٢٦/١٦.
(٣) الموطأ، ج٢، ص٨٩٣.
(٤) صحيح البخاري، ج٥، ص١٣٧، وصحيح مسلم، ج٥، ص٧٥.

عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين، أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»، فأجلى يهود خيبر، مرسل»[١].

ولكن قد يقال: إنّ صدور هذا الكلام حول عدم اجتماع دينين في جزيرة العرب عنه ﷺ موضع تشكيك، وذلك:

أولًا: لو كان الخبر صحيحًا وقاله ﷺ في وصيته في مرضه الأخير لكان من الطبيعي أن يتم حفظها وتداولها، فما الموجب للتفحّص والتفتيش الذي أجراه عمر حتى بلغه أنّ النبي ﷺ قد قال ذلك؟!

ثانيًا: ومما يزيد الأمر ريبة ما جاء في بعض مصادر الشيعة مما ظاهره نفي أن يكون الرسول ﷺ قد قال ذلك، وإنما قاله الخليفة الثاني، قال ابن جرير الطبري الإمامي: «ومما نقموا عليه: إجلاؤه أهل نجران، وأهل خيبر عن ديارهم وقد أقرهم رسول الله، وكتب لهم كتابًا بذمتهم وصلحهم، وهو في أيديهم إلى يومنا هذا[٢]، لم يجزه كتاب رسول الله، وقال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب» خلافًا على رسول الله ونقضًا لعهده!»[٣]. وسيأتي ما يؤكد ذلك.

---

(١) الموطأ، ج٢، ص٨٩٢.

(٢) يقول ابن كثير: «قلت: قد ادعى يهود خيبر في أزمان متأخرة بعد الثلثمائة أن بأيديهم كتابا من رسول الله ﷺ فيه أنّه وضع الجزية عنهم، وقد اغتر بهذا الكتاب بعض العلماء حتى قال باسقاط الجزية عنهم، من الشافعية الشيخ أبو علي بن خيرون وهو كتاب مزور مكذوب مفتعل لا أصل له، وقد بينت بطلانه من وجوه عديدة في كتاب مفرد، وقد تعرض لذكره وإبطاله جماعة من الأصحاب في كتبهم كأبن الصباغ في مسائله، والشيخ أبي حامد في تعليقته، وصنف فيه ابن المسلمة جزءا منفردا للرد عليه، وقد تحركوا به بعد السبعمائة وأظهروا كتابا فيه نسخة ما ذكره الأصحاب في كتبهم، وقد وقفت عليه فإذا هو مكذوب، فإن فيه شهادة سعد بن معاذ وقد كان مات قبل زمن خيبر، وفيه شهادة معاوية بن أبي سفيان ولم يكن أسلم يومئذ، وفي آخره وكتبه علي بن أبو طالب وهذا لحن وخطأ، وفيه وضع الجزية ولم تكن شرعت بعد، فإنها إنما شرعت أول ما شرعت وأخذ من أهل نجران. وذكروا أنّهم وفدوا في حدود سنة تسع والله أعلم»، البداية والنهاية، ج٤، ص٢٥٠.

(٣) المسترشد، ص٥٢٧.

ثالثًا: روايات الوصية المتقدمة فيها ما يريب، وهو أنّ الجماعة قد اختلفوا عند النبي ﷺ وأمرهم بالانصراف، فما الموجب ليوصيهم بعد ذلك؟! إنّ أمره ﷺ بالإخراج مشكوك فيه، لأنّه بحسب الروايات جاء بعد قولهم إنه ﷺ ليهجر أو غلبه الوجع، كما في رواية البخاري، والسؤال إنه بعد مواجهتهم له بتلك المقالة التي أقل ما فيها أنها قاسية وغير مهذبة، ومن ثمّ أمره لهم بالخروج بسبب تنازعهم في محضره، كيف يوصيهم بهذه الوصايا؟! والحال أنّها ستواجه بالمنطق نفسه، أعني أنّه ليهجر!

رابعًا: لو صحّ الخبر فيمكن القول إنّ منعه ﷺ من وجود دين آخر في جزيرة العرب، ظاهر في المنع من وجود كيان ديني آخر له حضوره وأفراده وشعائره، أما لو فرض وجود أفراد قلائل من غير المسلمين فلا يصدق معه أن ثمة دينًا آخر في جزيرة العرب.

الوجه الخامس: توعد النبي ﷺ بإخراجهم

في بعض الأخبار أنّ النبي ﷺ توعد بإخراجهم من جزيرة العرب، وثمّة روايتان يمكن ذكرهما في هذا المجال:

الرواية الأولى: ما رواه عمر بن الخطاب أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب فلا أترك فيها إلّا مسلمًا»[(١)].

وفي رواية أخرى في مسند أحمد بسنده عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله أنّ عمر بن الخطاب قال: «قال رسول الله ﷺ: لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أترك فيها إلّا مسلمًا»[(٢)].

---

(١) سنن أبي داوود، ج٢، ص٤. وصحيح مسلم، ج٥، ص١٦٠، وسنن الترمذي، ج٣، ص٨١.

(٢) مسند أحمد، ج١، ص٣٢، وسنن الترمذي، ج٣، ص٨١.

ولكنّ الغريب في الأمر أن الذي يظهر من الخبر المتقدم في الوجه السابق أن عمر بن الخطاب لم يكن يعلم ما الذي عليه فعله مع غير المسلمين، فتفحص عن الأمر إلى أن جاءه اليقين بأن النبي ﷺ قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»، ولكنّا نجده في هذا الخبر يروي أنّه سمع هذا المضمون عن رسول الله ﷺ مباشرة! ومما يزيد الأمر إشكالًا أنّ من المحتمل أنّه قد حصل التباس في الرواية الأخيرة التي رواها أبو الزبير عن جابر عن عمر، وأضيف إليها فقرة «قال رسول الله ﷺ»، ويشهد له أن الإمام أحمد روى رواية أخرى عن أبي الزبير عن جابر عن عمر قال: «لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب»(١). ووحدة الراوي والمروي عنه والرواية تشهد لما نقول من وجود خلل في الرواية. وعليه، يكون الكلام صادرًا عن عمر نفسه لا عن رسوله ﷺ، الذي هو مصدر الشرعية والتشريع.

الرواية الثانية: ما رواه أبو عن أبي هريرة قال بينما نحن في المسجد خرج النبي ﷺ فقال: «انطلقوا إلى يهود فخرجنا حتى جئنا بيت المدراس(٢) فقال: أسلموا تسلموا واعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن يجد منكم بماله شيئًا فليبعه وإلّا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله»(٣).

وهذا الخبر تواجهه معضلة، وهي أنّ أبا هريرة هو الراوي له، وهو يتحدث أنّه كان مع رسول الله ﷺ في خروجه إلى اليهود، والسؤال أي جماعة من اليهود خرج أبو هريرة إليها بصحبة رسول الله ﷺ؟ فأبو هريرة

---

(١) مسند أحمد، ج١، ص٣٢.

(٢) «وبيت المدراس بكسر أوله هو البيت الذي يدرس فيه كتابهم أو المراد بالمدراس العالم الذي يدرس كتابهم والأول أرجح لأن في الرواية الأخرى حتى أتى المدراس»، فتح الباري، ج٦، ص١٩٥.

(٣) صحيح البخاري، ج٤، ص٦٥. وصحيح مسلم، ج٥، ص١٥٩.

أسلم بعد فتح خيبر، وخيبر جرى فتحها بعد إجلاء بني قينقاع وقريظة والنضير، واحتمال إرادة يهود خيبر بعيد، لأن هؤلاء قد أقرهم النبي ﷺ على أن يعملوا بالأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر، ومن هنا رجح واستظهر بعضهم أن هؤلاء اليهود هم من بقايا اليهود الذين تخلفوا في المدينة، بعد إجلاء بني قينقاع وقريظة والنضير والفراغ من أمرهم(١). ولكن ما استظهره لا شاهد عليه، فأي موجب لخروج النبي ﷺ بعد أن كسر شوكة اليهود إلى بقايا وشراذم اليهود ليهددهم بالإجلاء؟!

ويمكنك أن تضيف وتضم هذا الأمر إلى شواهد أخرى مستغربة تضمنتها روايات أبي هريرة ما جعل البعض يستريب في رواياته.

الوجه السادس: الدليل التاريخي

إنّ كتب السيرة والحديث تشير إلى أنّ عمر بن الخطاب قام بإجلاء يهود نجران وفدك، فعن مالك: «قد أجلى عمر رحمه الله يهود نجران(٢) وفدك»(٣). وكذلك، فإنّ إجلاءه ليهود خيبر معلوم كما ذكرنا، وإجلاء هؤلاء وهؤلاء يدل على ضرورة إجلاءهم شرعًا، إما استنادًا إلى أنّه فَعَلَ ذلك تنفيذًا لوصية رسول الله ﷺ وأمره بإخراجهم، وإما لأنّه فعل ذلك بمرأى ومسمع من صحابة رسول الله ﷺ، بل يرجح أنّه حصل بمشاركة بعضهم، وعلى رأسهم سيدنا علي عليه السلام ولم يعترض لا هو ولا ولده على ذلك.

ونلاحظ على ذلك:

(١) قال ابن حجر: «والظاهر أنّهم بقايا من اليهود تأخروا بالمدينة بعد أجلاء بني قينقاع وقريظة والنضير والفراغ من أمرهم، لأنّه كان قبل إسلام أبي هريرة، وانما جاء أبو هريرة بعد فتح خيبر كما سيأتي بيان ذلك كله في المغازي وقد أقر النبي ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا في الأرض كما تقدم واستمروا إلى أن أجلاهم عمر»، فتح الباري، ج٦، ص١٩٤. عون المعبود للعظيم آبادي، ج٨، ص١٦٣.

(٢) ربما يستفاد من بعض الأخبار المتقدمة أنّهم من النصارى.

(٣) سنن أبي داوود، ج٢، ص٤١.

إنّ ما فعله عمر من إخراجهم وإجلائهم ليس واضحًا أنّه كان تطبيقًا للوصية المفترضة لرسول الله ﷺ، وهذا ما نتطرق إليه، بعد أن ننقل نصين حول المسألة من كتب السيرة:

النصّ الأول: ما عن ابن إسحاق عن ابن شهاب الزهري «أن رسول الله ﷺ افتتح خيبر عنوة بعد القتال وكانت خيبر مما أفاء الله على رسوله، خمّسها رسول الله وقسمها بين المسلمين ونزل من نزل من أهلها على الإجلاء بعد القتال، فدعاهم رسول الله ﷺ فقال: إن شئتم دفعنا إليكم هذه الأموال على أن تعملوها وتكون ثمارها بيننا وبينكم، وأقركم ما أقركم الله، فقبلوا فكانوا على ذلك يعملونها، وكان رسول الله ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة فيقسم ثمرها ويعدل عليهم في الخرص، فلما توفى الله عز وجل نبيه ﷺ أقرّها أبو بكر بعد النبي في أيديهم على المعاملة التي كان عاملهم عليها رسول الله، حتى توفي ثم أقرها عمر صدرًا من إمارته، ثم بلغ عمر أنّ رسول الله ﷺ قال في وجعه الذي قبض فيه لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان ففحص عمر عن ذلك حتى بلغه الثبت فأرسل إلى يهود أنّ الله قد أذن في إجلائكم، فقد بلغني أنّ رسول الله ﷺ قال لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان فمن كان عنده عهد من رسول الله فليأتني به أنفذه له ومن لم يكن عنده عهد من رسول الله من اليهود فليتجهز للجلاء، فأجلى عمر من لم يكن عنده عهد من رسول الله ﷺ منهم»[١].

النص الثاني: وهو لابن هشام في السيرة النبوية، قال: «قال ابن إسحاق: وحدثني نافع، مولى عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر قال: خرجت أنا والزبير بن العوام والمقداد بن الأسود إلى أموالنا بخيبر نتعاهدها، فلما قدمنا تفرقنا في أموالنا، قال: فعُدي عليّ تحت الليل، وأنا نائم على فراشي، ففدعت يداي من مرفقي، فلما أصبحت استصرخ على

(١) تاريخ الطبري، ج٢، ص٣٠٧.

صاحباي، فأتياني فسألاني: من صنع هذا بك؟ فقلت: لا أدري، قال: فأصلحا من يدي، ثم قدما بي على عمر رضي الله عنه، فقال: هذا عمل يهود، ثم قام في الناس خطيبًا فقال: أيها الناس، إن رسول الله ﷺ كان عامل يهود خيبر على أنا نخرجهم إذا شئنا، وقد عَدَوا على عبد الله بن عمر، ففدعوا يديه، كما قد بلغكم، مع عدوهم على الأنصاري قبله، لا نشك أنّهم أصحابه، ليس لنا هناك عدو غيرهم، فمن كان له مال بخيبر فليلحق به، فإني مخرج يهود، فأخرجهم»[1].

وبعد هذا نقول: إنّ إخراج يهود خيبر لم يكن تنفيذًا لوصية تروى عن رسول الله ﷺ، وذلك للأسباب التالية:

أولًا: قد ذكرنا أنّه إذا كان هذا الأمر واردًا في وصية النبي ﷺ فكيف يخفى ذلك هذه المدة والحال أنها وصية لرسول الله ﷺ وليست كلمة قالها في مناسبة خاصة بحيث لم يسمعها كثير من الصحابة؟ ولماذا يتم تأخير تنفيذها إلى هذا الوقت؟ وإذا لم يكن عمر قد سمعها، ألم يسمعها غيره من الصحابة وينبهوه أو ينبهوا أبا بكر على الأمر؟

ثانيًا: إنّه قد تقدم وأشرنا إلى أنّ الواقع التاريخي يؤكد أنّ النصارى أو اليهود بقوا متواجدين في الجزيرة العربية، وبالأخص في اليمن إلى جانب المسلمين، وهم لا زالوا فيها إلى يومنا هذا، وعليه فلو وجب إخراجهم فلماذا لم يعمل الخلفاء وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام على تنفيذ وصية رسول الله ﷺ في إخراجهم؟! ولا أقل من أن يشير الإمام علي والأئمة عليهم السلام من ولده إلى ذلك؟ ولا نتعقل أنّ الأمر كان عصيانًا لرسول الله ﷺ.

ثالثًا: **إنّ** من المستبعد أن يأمر النبي ﷺ بإخراجهم وقد أعطاهم عهدًا**!** والوفاء بالعهد واجب شرعي وعقلي، وقد لاحظنا أنّ صاحب كتاب

(١) السيرة النبوية، ج٣، ص٨١٧.

المسترشد ذكر أنّ ما فعله عمر من إجلاء يهود خيبر كان مخالفًا لعهد رسول الله ﷺ الذي أعطاه لهم، فعدَّ فعله في سياق المؤاخذات عليه، كما أن ما سنذكره في السبب الآتي هو شاهد على أنّ السبب في إخراجهم ليس تنفيذ وصية الرسول ﷺ.

رابعًا: إنّ تبرير إخراجهم بأنه كان بهدف تطبيق وتنفيذ وصية النبي ﷺ ليس مقنعًا من ناحية الأخبار التاريخية نفسها، حيث يرد فيها مبررات أخرى، وعمدتها تبريران يضافان إلى تبرير إخراجهم تنفيذًا للوصية:

التبرير الأول: إنّ ابن هشام في السيرة ذكر في تبرير إجلائهم، قضية نكثهم للعهد، بسبب ما جرى مع عبد الله بن عمر، وهذا التبرير يشهد بأنّ الإجلاء لم يكن تنفيذًا لوصية النبي ﷺ.

وطبيعي أن ما جرى مع عبد الله بن عمر ليس سببًا مقنعًا لعدّهم ناكثي عهد النبي ﷺ وإجلائهم من المدينة، والوجه في ذلك أنّه لا بينة على أنّهم هم من فعل ذلك مع عبد الله بن عمر، وإنما هو ظن فحسب، ولا تنقض العهود بالظنون، ولا سيما أنّه لا يظن باليهود آنذاك أنّهم يشكلون خطرًا على المسلمين، لأن المفروض أن الإسلام قد انتشر واتسع نطاقه، ولم يعد لشرذمة قليلة من اليهود أي تهديد فعلي على المسلمين.

التبرير الثاني: إنّ قول عمر: «إن رسول الله ﷺ كان عامل يهود خيبر على أنا نخرجهم إذا شئنا»، قد يمكن عدّه سببًا آخر لتبرير ما أقدم عليه عمر من إخراجهم، وهو أنّ عهد النبي ﷺ لهم كان فيه شرط يسوغ للمسلمين الخروج من الاتفاقية وإخراجهم متى شاء المسلمون ذلك، وهذا أيضًا يشي بعدم وجود وصية للنبي ﷺ بإخراجهم، وإلّا لكان الأولى تعليل إخراجهم بالوصية نفسها، بل إنّ الوصية ـ لو كانت ـ تنسخ هذا الشرط، ولا يبقى معها مجال لتعليق الأمر على مشيئة أحد، فلا يكون إخراجهم منوطًا بمشيئة المسلمين، بل هو واجب تنفيذًا للوصية.

ويستفاد مما أورده ابن شهاب في النص الأوّل المتقدم أنّ عمر لم يجل

الجميع بل خصوص من نكث بالعهد منهم، دون من التزم به، قال: «فأجلى عمر من لم يكن عنده عهد من رسول الله ﷺ منهم»، وهذا لا ينسجم مع ما جاء في التبرير الأول، من أنّه وبسبب نقض العهد فقد تمّ إجلاؤهم جميعًا، على أنّ ثمة سؤالًا في المقام: وهو أنّه إذا لم يجل الجميع، فأين بقية اليهود الذين لم ينقضوا عهد النبي ﷺ؟!

هذا كله بالنسبة ليهود خيبر وأما بالنسبة ليهود نجران فالذي يبدو من بعض الأخبار المروية أنّ عمر أجلاهم، وقد أسلفنا أن بعض الروايات قد ذكرت أنّ النبي ﷺ أمر بإجلائهم، وقد لاحظنا أنّ ثمة احتمالًا وجيهًا في أن يكون إجلاؤهم بسبب إخلالهم ببنود الاتفاق معهم وأكلهم الربا، وليس تنفيذا لوصية رسول الله ﷺ. بل يظهر من خبر الكليني الآتي عدم رضا الإمام عليه السلام بإخراجهم، وإن لم يستطع عليه السلام المنع من ذلك، لأنّه لا أمر لمن لا يطاع.

خامسًا: مما يعزز ما ذكرناه من أنّ الأمر لم يكن تنفيذًا لوصية رسول الله ﷺ أنّ ثمة خبرًا يشير إلى أنّ الإمام علي عليه السلام كان غير راض بهذا التصرف، وهذا يكشف عن عدم وجود وصية بإخراجهم، إذ من الطبيعي أنّه لن يعترض على تنفيذ وصية النبي ﷺ! والخبر هو ما رواه الكليني بسند عن سليم بن قيس الهلالي[1]، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أرَأَيْتُمْ لَوْ أَمَرْتُ بِمَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام فَرَدَدْتُه إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي وَضَعَه فِيه رَسُولُ اللَّه ﷺ ورَدَدْت فَدَكًا إِلَى وَرَثَةِ فَاطِمَةَ عليها السلام... ورَدَدْتُ أَهْلَ نَجْرَانَ إِلَى مَوَاضِعِهِمْ، ورَدَدْتُ سَبَايَا فَارِسَ وسَائِرِ الأُمَمِ إِلَى كِتَابِ الله وسُنَّةِ نَبِيِّه ﷺ إِذًا لَتَفَرَّقُوا عَنِّي واللَّه لَقَدْ أَمَرْتُ النَّاسَ أَنْ لَا يَجْتَمِعُوا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا

---

(١) قال المجلسي: «الخبر مختلف فيه بسليم، وعلى هذه النسخة لعل فيه إرسالًا إذ لم يعهد برواية إبراهيم بن عثمان وهو أبو أيوب الخراز عن سليم، وقد مر مثل هذا السند مرارا عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبان بن أبي عياش عن سليم، ولعله سقط من النساخ، فالخبر ضعيف على المشهور، لكن عندي معتبر، لوجوه ذكرها محمد بن سليمان في كتاب منتخب البصائر وغيره»، مرآة العقول، ج٢٥، ص١٣١.

فِي فَرِيضَةٍ وأَعْلَمْتُهُمْ أَنَّ اجْتِمَاعَهُمْ فِي النَّوَافِلِ بِدْعَةٌ فَتَنَادَى بَعْضُ أَهْلِ عَسْكَرِي مِمَّنْ يُقَاتِلُ مَعِي يَا أَهْلَ الإِسْلَامِ غُيِّرَتْ سُنَّةُ عُمَر...»(١). وأضف إلى ذلك ما تقدم من كلام الطبري الإمامي والذي يعكس مناخًا شيعيًا يرى وجود تجاوز في إخراجهم. على أنّه حتى لو كان علي عليه السلام راضيًا وكذا الأئمة عليهم السلام، فغايته ما يدل عليه سكوتهم أنّ ما فعله عمر كان فيه مصلحة للمسلمين، ولكن ذلك لا يكشف عن حكم الشريعة بوجوب إخراجهم ومنع استيطانهم فيها إلى يوم الدين، وعليه فإنّ أرجح التوجيهات لما فعله الخليفة الثاني أنّه أقدم على إخراجهم اجتهادًا منه في الأمر لشعوره بخطرهم، وبصرف النظر عن صحة اجتهاده، وطبيعي أن للحاكم الشرعي أن يصدر أحكامًا تدبيرية فيما يتصل بتنظيم العلاقة مع الجماعات الدينية الأخرى، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، بشأن نصارى تغلب، أنّه قال عليه السلام: «لئن بقيت لنصارى بنى تغلب لأقتلن المقاتلة ولأسبين الذرية، فإني كتبت الكتاب بينهم وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أن لا ينصروا أبناءهم»(٢).

ومراعاة مصلحة الأمة هي الهدف الأسمى الذي لا بدّ أن يتحراه الحاكم الشرعي. ومما يدخل في هذا الإطار تحديد مدة أقامة الآخرين في بلدان المسلمين، وإعطاؤهم الجنسية وما إلى ذلك.

تلخيص وتتميم

تعليقًا على الأخبار المتقدمة والواردة في الوجهين الرابع والخامس، نقول: قد اتضح مما سبق أنها لا تخلو من ملاحظات سندية أو دلالية، وعرفت أن فيها ما يثير الريبة، واحتمال أن تكون الأخبار وضعت لتبرير ما فعله الخليفة الثاني. وتلخيصًا وتتميمًا لما تقدم، فإننا نقول:

أولًا: إنّ مما يشهد لذلك أيضًا ما نلحظه من تضارب الأخبار وتباينها

---

(١) الكافي، ج٨، ص٦٣.

(٢) سنن أبي داود، ج٢، ص٤٢، ورواه في السنن الكبرى للبيهقي، ج٩، ص٢١٧.

مما يزيدها وهنًا على وهن، فهي متباينة فيمن يجب إجلاؤه، ففي بعضها اليهود وفي بعضها اليهود والنصارى، وفي بعضها المشركين، وفي بعضها: لا يجتمع دينان، وهي متباينة في تحديد الرقعة التي يجب إجلاؤهم منها، ففي بعضها يجب إجلاؤهم من الحرمين، وفي بعضها من الحجاز وفي بعضها من جزيرة العرب. وهذا التباين يوجب مزيدًا من الريبة في الروايات.

ثانيًا: وبناءً على ذلك فلا مجال لدعوى حصول الوثوق بصدور هذا المضمون عنه ﷺ استنادًا إلى ما قد يقال أنّه بضم بعض هذه الأخبار إلى البعض الآخر تتحقق الاستفاضة، ويحصل للإنسان الخالي من الوسواس الاطمئنان بمفاد تلك الأخبار ولو بحدود الدائرة المتيقنة.

ومنه تعرف وجاهة ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله بقوله: «المشهور بين الفقهاء أن على المسلمين أن يُخرجوا الكفار من الحجاز ولا يسكنوهم فيه ولكن إتمامه بالدليل مشكل»[(١)].

ثالثًا: ثم لو أنّه حصل الوثوق بهذا الحكم، فهو في الدائرة الصغرى التي هي مكة والمدينة أو الحرم المكي والمدني، لأن القدر المتيقن من الجزيرة والحجاز هو البَلَدان أو الحرمان المذكوران. وخبرا علي بن جعفر والدعائم، وكذلك خبر سليم يؤكد أن المقصود ليس كل ما يطلق عليه جزيرة العرب.

وهذا هو الذي فهمه الأعلام، يقول العلامة الحلي (قده): «وإنما قلنا أن المراد بجزيرة العرب الحجاز خاصة، لأنّه لولاه لوجب إخراج أهل الذمة من اليمن، وليس واجبًا، ولم يخرجهم عمر من اليمن وهي من جزيرة العرب، وإنما أوصى النبي ﷺ بإخراج أهل نجران من جزيرة العرب لأنّه صالحهم على ترك الربا فنقضوا العهد»[(٢)]. وقد تقدم عن الشيخ في المبسوط

---

(١) منهاج الصالحين ١/٤٠٠.

(٢) تذكرة الفقهاء ٩/٣٣٥.

قوله: «والمراد بجزيرة العرب الحجاز لا جزيرة العرب كلها لأنّه لا خلاف أنّهم لا يخرجون من اليمن وهي من جزيرة العرب».

قال النووي: «وروى ابن عمر أن عمر رضي الله عنه أجلى اليهود والنصارى من الحجاز ولم ينقل أن أحدًا من الخلفاء أجلى من كان باليمن من أهل الذمة، وإن كانت من جزيرة العرب»[(١)].

وقال المحقق الكركي: «قال ﷺ: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»، وحمل ذلك المصنف على إرادة الحجاز، لشرفه بمبعث النبي ﷺ، ولأنه لولا ذلك لوجب إخراج أهل الذمة من اليمن، وليس بواجب، ولم يخرجهم عمر. ويشكل: بأن المتبادر من جزيرة العرب جميعها دون الحجاز خاصة، وفعل عمر بعيد عن أن يكون حجة»[(٢)].

ولكن لا يمكن الحمل على إرادة جزيرة العرب لما عرفته من أنّه لو أريد ذلك للزم الحكم بعصيان المسلمين لوصية رسول الله ﷺ، كل هذه القرون.

(١) المجموع للنووي، ج١٩، ص٤٢٨.
(٢) جامع المقاصد، ج٣، ص٤٦٥.

المحور الثالث
وضعية بيوتهم وأحيائهم السكنية داخل المدينة

فيما يتصل بتنظيم الحياة مع الآخر داخل المدينة لجهة مجاورة المسلمين مع غيرهم في السكنى داخل المجمعات السكنية، تبرز بعض الأحكام الجديرة بالبحث، ومن أهمها مسألتان:

الأولى: هل يصح ما أفتى به جمع من الفقهاء من أنّه يمنع علوّ بيت ومنزل الآخر غير المسلم على بيوت ومنازل المسلمين؟

الثانية: هل ثمة ما يلزم بأن يكون لغير المسلمين أحياء سكنية خاصة؟

وفيما يلي ندرس هاتين المسألتين في مقامين:

المقام الأول: هل يمنع من علو منازل غير المسلمين؟

١ ـ أقوال الفقهاء

المعروف لدى فقهاء الفريقين، أنّه لا يجوز تعلية بنيان الآخر غير المسلم على بنيان المسلم، وهذه كلماتهم:

أولًا: فقهاء الشيعة

ينص فقهاء الشيعة على هذه الفتوى، وهذه بعض كلماتهم:

قال الشيخ في المبسوط: «وأما دور أهل الذمة فعلى ثلاثة أضرب: دار محدثة ودار مبتاعة ودار مجددة. فأما المحدثة فهو أن يشتري عرصة يستأنف فيها بناء فليس له أن يعلو على بناء المسلمين لقوله عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه». فإن ساوى بناء المسلمين ولم يعل عليه فعليه أن يقصره عنه،

وقيل: إنّه يجوز ذلك، والأول أقوى. وأمّا الدور المبتاعة فإنها تقر على ما كانت عليه لأنها هكذا ملكها. وأما البناء الذي يعاد بعد انهدامه فالحكم فيه كالحكم في المحدث ابتداء لا يجوز أن يعلو به على بناء المسلمين والمساواة على ما قلناه، ولا يلزم أن يكون أقصر من بناء المسلمين (من) أهل البلد كلهم، وإنما يلزمه أن يقصر عن بناء محلته»[١]. ونحوه ما ذكره ابن إدريس[٢].

وقال ابن البراج الطرابلسي: «مسألة: إذا ملك الذمي عرصة، وأراد أن يبنى فيها دارًا، هل يجوز له رفع بنائه على بناء المسلمين أم لا؟

الجواب: لا يجوز له رفع بنائه ذلك على بناء المسلمين، وإن ساوى بينه وبين بناء المسلمين كان عليه أن ينقصهم عن ذلك، لقول رسول الله ﷺ: (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)، ولأنّ إجماع الطائفة على ذلك أيضًا، وكذلك إذا كانت الدار قديمة فانهدمت ثم أراد بناءها»[٣].

وقال المحقق الحلي: «أما المساكن: فكل ما يستجده الذمي، لا يجوز أن يعلو به على المسلمين من مجاوريه. ويجوز مساواته، على الأشبه. ويقر ما ابتاعه من مسلم على علوه كيف كان. ولو انهدم لم يجز أن يعلو به على المسلم، ويقتصر على المساواة فما دون»[٤].

ويقول المحقق النائيني في أجوبة استفتاءاته: «الذي يمنع منه غير المسلم هو أن يبني دارًا أعلى من دور المسلمين، سواء أحدثها أو جددها، أما بيع الدار العالية على دور المسلمين من غير المسلم فالظاهر جوازه وتبقى على ما لها من العلو ولا تهدم على الأقوى، وأولى بالجواز إجارة

---

(١) المبسوط، ج٢، ص٤٦.
(٢) السرائر، ج١، ص٤٧٦.
(٣) جواهر الفقه، ص٥١.
(٤) شرائع الإسلام، ج١، ص٢٣٥.

الدار العالية على دور المسلمين من غير المسلم بل الظاهر خلوها من شوائب الإشكال»[١].

واستمرت الفتوى بذلك إلى زماننا، فقد ذهب الإمام الخميني إلى ذلك، قال: «كل بناء يستجده ويحدثه الذمي لا يجوز أن يعلو به على المسلمين من مجاوريه، وهل يجوز مساواته؟ فيه تأمل وإن لا يبعد، ولو ابتاع من مسلم ما هو مرتفع على ارتفاعه وعلوه جاز ولم يؤمر بهدمه، ولو انهدم المرتفع من أصله أو خصوص ما علا به لم يجز بناؤه كالأول، فلم يعل به على المسلم، فيقتصر على ما دونه على الأحوط، وإن لا يبعد جواز المساواة»[٢].

إلى غير ذلك من كلماتهم التي قد نشير إلى بعضها فيما يأتي.

ثانيًا: فقهاء السنة

والفتوى عينها نجدها لدى فقهاء السنة:

قال الدسوقي: «(ولا يمنع من علو بناء) أي ولو لغير منفعة تعود عليه وأضر بجاره قال ابن كنانة: إلّا أن يرفعه ليضر بجاره دون منفعة له فإنه يمنع.. (إلا أن يكون ذميًا فيمنع) أي من علو بنائه على بناء جاره المسلم، وفي جواز مساواته لجاره المسلم ومنعه من المساواة قولان. قال شيخنا العدوي: وللذمي شراء مكان عال وليس له بناء محل عال يشرف منه على المسلمين»[٣].

وقال ابن قدامة: «مسألة: (ويمنعون من تعلية البنيان على المسلمين وفي مساواتهم وجهان)، لقولهم في شروطهم: «ولا نطلع عليهم في منازلهم»، ولما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «الإسلام يعلو ولا يعلى»، ولأن في ذلك رتبة على المسلمين فمنعوا منه، كما يمنعون التصدير في المجالس. وإنما

(١) الفتاوى، ج٢، ص٣١.

(٢) تحرير الوسيلة، ج٢، ص٥٠٥.

(٣) حاشية الدسوقي، ج٣، ص٣٧٠.

يمنع من تعليته على المسلم المجاور له ولا يمنع من تعليتها على من ليس بمجاور له، لأن الضرر إنما يحصل عليه دون غيره. وفي المساواة وجهان (أحدهما): يجوز لأنّه لا يفضي إلى علو الكفر (والثاني): المنع لقوله ﷺ «الإسلام يعلو ولا يعلى»، ولأنهم منعوا من مساواة المسلمين في لباسهم وشعورهم وركوبهم وكذلك في بنيانهم، فإن كان للذمي دار عالية فملك المسلم دارًا إلى جانبها أو بني المسلم إلى جنب دار الذمي دارًا دونها أو اشترى ذمي دارًا عالية من المسلم فله سكنى داره ولا يلزمه هدمها لأنّه ملكها على هذه الصفة، ولأنه لم يعل على المسلمين شيئًا ويحتمل أن يلزمه لقوله ﷺ «الإسلام يعلو ولا يعلى»، فإن انهدمت داره العالية ثم جدد بناءه لم تجز له تعليته على بناء المسلمين، وإن انهدم ما علا منها لم تكن له إعادته، فإن تشعث منه شيء ولم ينهدم فله رمه وإصلاحه، لأنّه مَلَك استدامته فملك رمَّ شعثه كالكنيسة».

وأضاف: «(مسألة): (وإن ملكوا دارًا عالية من مسلم لم يجب نقضها لأنهم ملكوها على هذه الصفة) ويحتمل أن يجب لقولهم فيما شرطوا على أنفسهم: «ولا نطلع عليهم في منازلهم» ولقوله ﷺ (الإسلام يعلو ولا يعلى)»[(١)].

وقد عدّ بعضهم أن من وظيفة المحتسب إزالة هذا الأمر، «وكذلك من مهام المحتسب مراقبة المكاييل والموازين ويحول دون ارتفاع مباني أهل الذمة على مباني المسلمين»[(٢)].

٢ ـ دليل هذا الحكم

والسؤال ما هو مستند هذا الحكم؟

ذكرت في كلماتهم بعض الوجوه لمنع تعلية بناء غير المسلمين على أبنية المسلمين:

---

(١) الشرح الكبير، ج١٠، ص٦١٨.

(٢) نقله في مستدركات أعيان الشيعة، ج٥، ص٧٦.

الوجه الأول: الإجماع، قال في جواهر الفقه: «ولأنّ إجماع الطائفة على ذلك أيضًا»[(١)]. وفي المسالك: «والمنع من العلو موضع وفاق بين المسلمين»[(٢)]. والإجماع هو الحجة عند صاحب الجواهر[(٣)]. وكذلك هو عمدة الدليل عند الميرزا القمي[(٤)].

ويلاحظ عليه: أن الإجماع في المقام ليس تعبديًا، وإنما هو محتمل المدركية، ومدركه هو ما يأتي من نصوص أو وجوه.

الوجه الثاني: قوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه». هذا ما لاحظناه في كلمات الفقهاء[(٥)].

وقد سجلنا على هذا الحديث في المحور الأول من الباب الثاني بملاحظتين: إحداهما سندية والأخرى دلالية، فليراجع.

الوجه الثالث: واستدل بـ «قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [المنافقون:٨]، (و) غير ذلك مما دل على رجحان رفعة المؤمن وضعة الكافر في جميع الأحوال»[(٦)].

ولكنّه استدلال واهٍ كما لا يخفى، فإنّ علو بيت الكافر لا يخدش عزة المسلمين القائمة، ولا هو يحققه إذا كانت مفقودة، وبيان ذلك:

أولًا: إنّ علو بيت الكافر على بيت المسلم لا ينافي عزة المسلم، وعزة المسلم لا يحققها علو بيته على الكافر، ألا ترى أنّ المسلم قد يكون في

---

(١) جواهر الفقه، ص٥١.
(٢) مسالك الإفهام، ج٣، ص٧٩.
(٣) جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٨٤.
(٤) جامع الشتات، ج١، ص٣٨٤.
(٥) المبسوط، ج٢، ص٤٦، وجواهر الفقه، ص٥١، وتذكرة الفقهاء، ج٩، ص٣٤٤، ومختلف الشيعة، ج٤، ص٤٤٤. ورياض المسائل، ج٧، ص٤٨٦.
(٦) جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

أعلى المنازل لكنه يعيش الذلة، وقد يكون في أسفل المنازل ولكنّه يعيش العزة في نفسه.

ثانيًا: إنّ عزة المؤمن قد تتجسد بمجموعة عناصر منها قوة الأمة، ولكن ذلك لا يعني إذلال الآخرين وإهانتهم، فيمكن للأمة أن تكون عزيزة حتى مع احترامها للآخرين.

الوجه الرابع: ما جاء في العقد الذي تضمن بيان الشروط الموضوعة على أهل الكتاب، وذلك فيما كتبه عمر بن الخطاب حين صالح أهل الشام، وجاء فيه: «وأن نوقر المسلمين في مجالسهم ونرشدهم الطريق ونقوم لهم من المجالس إذا أرادوا المجالس ولا نطلع عليهم في منازلهم»[(١)].

ولكن هذه الوثيقة ـ كما أسلفنا ـ فضلًا عن ضعفها سندًا[(٢)] لا تمثل دليلًا شرعيًا، فهي شروط ارتآها واستصلحه الخليفة آنذاك، ولا ملزم باعتمادها في كل عصر، ولو أقروها على أنفسهم. فلو قدر في هذا الزمن لحاكم وضع شروط في عقد بيننا وبين غير المسلمين فعليه ـ أي الحاكم ـ أن يراعي ما يناسب المصلحة الإسلامية العامة في زماننا.

وقد اتضح أنّه ليس ثمة دليل على منع علو بيوت غير المسلمين على

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي، ج٩، ص٢٠٢، وتاريخ مدينة دمشق، ج٢، ص١٢١. وص ١٧٦، وصبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١٣، ص٣٥٧، روى ابن عساكر بسنده عن عبد الرّحمن بن غنم، قال: كتبت لعمر بن الخطّاب حين صالح نصارى الشّام: «بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين، من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذراريّنا وأموالنا وأهل ملّتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نحدث...»، المصدر السابق.

(٢) قال الألباني: «قلت: وإسناده ضعيف جدا، من أجل يحيى بن عقبة، فقد قال ابن معين: ليس بشيء. وفي رواية: كذاب خبيث عدو الله. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث»، إرواء الغليل، ج٥، ص١٠٤.

بيوت المسلمين، ولعله إلى ذلك أشار السيد الخوئي في حديثه عن شروط الذمة: «وأمّا غير ذلك (التجاهر بالمنكرات) كارتفاع جدرانهم على جدران المسلمين وعدم تميزهم في اللباس والشعر والركوب والكنى والألقاب ونحو ذلك مما لا ينافي مصلحة عامة للإسلام أو المسلمين، فلا دليل على أنّه يوجب نقض الذمة»[١].

المقام الثاني: أحياء غير المسلمين

إنّ تجاور الناس في أماكن السكن هو أمرٌ تمليه عليهم ضرورة الحياة الاجتماعية، فهل يغير الاختلاف الديني من هذه الضرورة؟

١ ـ لا ضرورة شرعية لوجود أحياء خاصة بغير المسلمين

لقد دعا بعض علماء الدين المتأخرين وهو الشيخ محمد بن أحمد بن سالم الخريشي الحنبلي (ت ١٠٠١هـ) حكام المسلمين إلى إبعاد اليهود والنصارى عن المدن الإسلامية وعزلهم في مدن خاصة مقترحًا أن تكون الرملة لليهود وريحا[٢] للنصارى[٣].

وهذه الدعوة غريبة، حتى لو كان ثمّة ما يبررها، والظاهر أنّه رأي ارتآه الخريشي لما رأى بعض الكيد الذي يكيده بعضهم للمسلمين عامتهم وحكامهم، كما أنّه خشي من اتصال غير المسلمين بالإفرنج، فاقترح إبعادهم عن البحر[٤].

والظاهر أنّ فكرة العزل التي اقترحها ولم يُستجب لها بحسب الظاهر مرفوضة لأنّه لا دليل عليها، وبصرف النظر عن ذلك فإنّ هذه الفكرة ليست

(١) منهاج الصالحين، ج١، ص٣٩٨.
(٢) الظاهر أن المقصود بها ما يعرف اليوم بمدينة أريحا.
(٣) لاحظ نصائح الإمام الخريشي لولاة أمور المسلمين، ص١٣٥.
(٤) المصدر نفسه، ص١٣٥.

هي العلاج الناجح لبعض ما قد يتركه الاختلاط بغير المسلمين من آثار سلبية على بعض المسلمين.

نعم، قد عُرف عن الأقليّات غير الإسلاميّة ـ كما ذكرنا في التمهيد ـ أنّهم كانوا يعيشون في أحياء خاصة، عرفت في بلادنا بالحارات، وانبثق ذلك من رغبة معروفة عند الجماعات ذات اللون الواحد في أن يسكن أبناؤهم في بيوت أو أحياء متجاورة حفاظًا على خصوصيتهم، ولم ينطلق ذلك من فكرة عزل مارسها المسلمون فضلًا عن أن تكون نتيجة إرشاد من النبي ﷺ.

وليس ثمّة ما يدعو في الشرع الإسلامي إلى عزلهم في مدن وحتى في أحياء خاصة، ولذا تكون أصالة الإباحة هي المرجع في المقام، ما ينفي أية إشكالية شرعية فيما هو حاصل في زماننا هذا في الكثير من دول الدول من حصول اختلاط ومجاورات في السكن بين المسلمين وغيرهم.

وبصرف النظر عن أصالة الإباحة يمكن أن نستدل على مشروعية ذلك: بأنّ السيرة قائمة منذ صدر الإسلام وإلى يومنا على تواجد اليهود والنصارى في مدن المسلمين، الأمر الذي حقق عنوان الجوار عليهم، وشملهم مفهوم الجوار بما يترتب عليه من حقوق أخلاقية أكدت عليها نصوص الكتاب والسنة. وقد تقدم في بعض النصوص أنّه كان للنبيّ ﷺ جارٌ يهوديّ وقد عاده النبيّ ﷺ عندما مرض، وهو يدلّ على حصول المجاورة في السكن مع غير المسلمين.

أضف إلى ذلك أنّ سكناهم في بلاد المسلمين وداخل مدنهم وأحيائهم قد تكون سببًا لتعرف الفريقين على بعضهم البعض فتقلّ العداوات، فإنّ «**الناس أعداء ما جهلوا**»، كما قال عليّ عليه السلام[1]، وربما كان ذلك سببًا لتعرفهم على محاسن هذا الدين، ومن هنا نقل عن كتاب «الفتاوى التتارخانية» للشيخ عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (٧٨٦هـ) قوله: «أهل

---

(١) نهج البلاغة، ج٤، ص٤٢.

الذمة إذا اتخذوا دورًا بين المسلمين ليسكنوا فيها، جاز، لأنهم إذا سكنوا بين المسلمين لرأوا معالم الإسلام ومحاسنه، وما كان المسلمون عليه فربما يميل قلوبهم إلى الإسلام»[1].

وشرط السرخسي في المبسوط جواز إقامتهم بأن لا تتعطل بسببهم جماعات المسلمين، قال: «والحاصل أنّهم لا يمنعون من السكنى في أمصار المسلمين فيجوز بيع الدور وإجارتها منهم للسكنى إلّا أن يكثروا على وجه تقلّ بسببه جماعات المسلمين، فحينئذ يؤمرون بأن يسكنوا ناحية من المصر غير الموضع الذي يسكنه المسلمون على وجه يأمنون اللصوص ولا يظهر الخلل في جماعات المسلمين»[2].

٢ ـ السكنى في أحيائهم

إنّ قضية السكنى في بلاد غير المسلمين هي من مهمّات القضايا الفقهية الابتلائية، ولا سيما للمهاجرين المسلمين إلى بلاد الغرب أو غيرها من بلدان غير المسلمين أو يغلب الوجود غير الإسلامي عليها، ونحن بصدد تناول هذه القضية ومتفرعاتها في محور خاص[3] تحت عنوان المسلم مواطنًا في بلاد غير المسلمين، ونتطرق فيه إلى مشروعيّة إقامته في تلك البلاد وحكم علاقاته الاجتماعية مع أهلها وأيضًا حكم دخوله في الحياة السياسية أو تسلم الوظائف الحكومية وكيف يتعامل مع قوانينها؟ إلى غير ذلك.

وأما هنا فإننا سوف نتناول هنا المسألة من زاوية حكم دخول المسلم إلى أحياء غير المسلمين في البلاد الإسلامية، أو سكنها فيها، والداعي لهذا البحث مع أنّ الجواز ينبغي أن يكون واضحًا من حيث القاعدة والأصل، أنّ

---

(١) مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا، ج٣، ص١٩١، ونقل ابن نجيم المصري الكلام المذكور عن كتاب فقهي آخر وهو كتاب الذخيرة، راجع: البحر الرائق، ج٥، ص١٩٤.

(٢) المبسوط، ج١٥، ص١٣٤.

(٣) سيُنشر في جزء خاص من سلسلة هذه البحوث حول «فقه العلاقة مع الآخر».

المسألة قد طرحت في كلام بعض العلماء وكان لهم موقف متحفظ وذكرت بعض القيود أمام الدخول. على أن بعض العناوين الثانوية قد تحتف بدخوله إلى أحيائهم أو سكناه فيها.

قال الشريف جعفر بن إدريس الكتاني (١٢٤٦ ـ ١٣٢٣هـ): «وأما الدخول إلى الملَّاح[١] (حي اليهود)، فإن دعت إليه ضرورة ولم يؤد إلى ثلم دين، ولا إخلالٍ بمروءة جاز وإلّا فلا، والفرق بينه وبين بلاد الحرب أنّه ليس في الملَّاح من الذل وعدم القدرة عمن يشينه في دينه وجريان أحكامهم عليه ما في بلاد الحرب..» إلى أن قال: «والورع عدم الدخول مطلقًا ومقاطعتهم في الله أشد المقاطعة، وضرب سور البعاد بينهم والمجانبة والمدافعة، وعدم استعمالهم في شيء أو على شيء جملة وتفصيلًا وهجران مكالمتهم ومعاملتهم ما وجد المرء إلى ذلك سبيلًا»، ثم أورد بعض الأشعار ومنها قول الشاعر:

إنّ السلامة من سلمى وجارتها أن لا تحلّ على حال بواديها»[٢]

ونقول: إنّ من الواضح أنّ المانع عنده من الدخول ليس كون الدخول ممنوعًا ومحرمًا بعنوانه الأولي، وإنما هو في حال تعنون بعنوان خارجي أو كان ملازمًا لمحرم، من قبيل حصول ثلم في دين أو إخلال في مروءة، وما ذكره صحيح من حيث المبدأ، ولا نقاش فيه كبرويًا إلّا في قضية حرمة مخالفة المروءة، ولكن من الناحية الصغروية، فإننا لا نجد في الدخول في نفسه ثلمًا في الدين، ولا إخلال بالمروءة، ولو حصل شيء من ذلك فهو يقتضي المنع بلحاظ مَنْ تعنون دخوله بهذا العنوان أو ذاك، ولا يعم المنع

---

(١) الملّاح هو وصف يطلقه أهل المغرب على أحياء اليهود، بينما اشتهر في بلادنا إطلاق مصطلح «حارة اليهود». وقيل في سبب التسمية أن أول حي بني لهم كان في منطقة يجمع فيها الملح.

(٢) أحكام أهل الذمة للكتاني، ص١٠٠ ـ ١٠١.

غيره من الأشخاص، فيكون الدخول على حكم الأصل وهو الإباحة. بل قد يكون مستحبًا إذا كان لغرض ندب إليه الشرع، اجتماعيًا كان أو دينيًا.

وما ذكرناه في حكم الدخول إلى أحيائهم من أنّه على أصالة الإباحة والحلية، نقوله في سكنى المسلم في أحيائهم، فإنه من حيث المبدأ جائز، ما لم يكن مظنة تعرضه أو تعرض أهله أو أحد أبنائه للانحراف العقدي أو السلوكي، فيكون ممنوعًا ومحرمًا. طبيعي أنّ الإنسان المسلم معنيٌّ باختيار مسكنه في مكان لا يؤثر ـ بحكم البيئة الاجتماعية أو السياسية الحاكمة فيه ـ على سلامة دينه ودين أهله وذريته، تمامًا كما هو مسؤول عن اختيار مكان آمن وبعيدٍ عن الخطر على أرواحهم وسلامة حياتهم.

المحور الرابع
دفن غير المسلم في مقابر المسلمين

من الفروع الفقهية المتصلة بتنظيم العلاقة مع الآخر غير المسلم داخل المدينة: حكم دفن غير المسلم في مقابر المسلمين ودفن المسلم في مقابر غير المسلمين، ولا يخفى أنّ الفتوى المشهورة هي على المنع من ذلك في الموردين، والملاحظ أن هذه الفتوى ـ كالفتوى السابقة حول منع تعلية أبنيتهم على أبنية المسلمين ـ موجودة عند علماء الفريقين، وأن الاستدلالات الأساسية فيها تكاد تكون واحدة، ويبدو أنّ الوجوه الآتية مطروحة في الفقه السني قبل الفقه الشيعي، ونرجح أنها انتقلت من خلال العلامة الحلي إلى الفقه الشيعي.

١ ـ أقوال الفقهاء

إنّ الفتوى في المسألتين موجودة في فقه المذاهب الإسلامية كافة، وإليك التفصيل:

أ ـ فقهاء الشيعة

قال العلامة الحلي: «لا يجوز أن يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم وأطفالهم من مرتد وكافر وحربي وذمي بإجماع العلماء، لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم. ولو ماتت ذميّة وهي حامل من مسلم، قال علماؤنا: تدفن في مقبرة المسلمين لحرمة ولدها، لأن له حرمة أجنة المسلمين، لأنّه لو سقط لم تدفن إلّا في مقابرهم فلا تسقط حرمته في جوف أمه، ولقول

الرضا عليه السلام: «يدفن معها»، وبه قال عمر بن الخطاب، وقال الشافعي، وأحمد: يدفن بين مقبرة المسلمين وأهل الذمة، إذا عرفت هذا فإنه يستدبر بها القبلة على جانبها الأيسر، ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن، وهو وفاق»[(١)].

وقال الشهيد الأول: «أجمع العلماء على أنّه لا يجوز أن يدفن في مقبرة المسلمين كافر، لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم، ولأنها إن كانت وقفًا ففيه إخراج له عن شرطه، ولأنه أنسب بتعظيم المسلم، وقد سبق استثناء الحامل من مسلم. فعلى هذا، لو دفن نبش إن كان في الوقف، ولا يبالي بالمثلة فإنه لا حرمة له، ولو كان في غيره، أمكن صرفا للأذى عن المسلمين، ولأنه كالمدفون في الأرض المغصوبة»[(٢)].

قال النراقي: «لا يجوز دفن الكافر في مقبرة المسلمين إجماعًا، حذرًا عن تأذّيهم بعذابه، ولزوم مخالفة شرط الوقف مع إسبالها. فلو دفن فيها وجب النبش وإخراجه، وقد سبق استثناء الحامل من مسلم»[(٣)].

وقال السيد جواد العاملي: «(ولا يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم) من الكفار وأولادهم بإجماع العلماء كما في «التذكرة ونهاية الإحكام والذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان ومجمع البرهان» وفي «الكفاية» نفى الخلاف فيه، وقال في «روض الجنان» لكن يجب مواراتهم لدفع التأذي بجيفتهم لا بقصد الدفن في مقابر المسلمين. وظاهره أنّه يجوز ذلك في مقابر المسلمين لا بقصد الدفن بل ذلك صريحه. وناقشه في ذلك صاحب «المجمع» وهي في محلها. وفي «كشف اللثام» الأحوط عندي إجراء غير الإمامية مجرى الكفار. وفي «الذكرى» لو دفن الكافر نبش إن كان في الوقف

(١) تذكرة الفقهاء، ج٢، ص١٠٩.
(٢) ذكرى الشيعة، ج٢، ص٤٢.
(٣) معتمد الشيعة في أحكام الشريعة، ص٤١٨.

ولا يبالي بالمثلة فإنه لا حرمة له، ولو كان في غيره أمكن صرفا للأذى عن المسلمين ولأنه كالمدفون في الأرض المغصوبة»[١].

وقال الشيخ الجواهري: «لا يجوز أن يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم من الكفّار وأولادهم بل لو دفنوا نبشوا لعدم الحرمة لهم سيّما إذا كانوا في مقبرة مسبّلة للمسلمين نعم لو اختلط الكفّار بالمسلمين واشتبهوا دفنوا أجمع في مقابر المسلمين وكذا لو كانت كافرة ولو غير كتابيّة على الأقوى حاملة من مسلم بنكاح أو ملك أو شبهة وماتت ومات ولدها في بطنها بعد أن ولجته الرّوح بل مطلقًا على الأقوى بعد تمام خلقته بل وقبله في وجه قويّ نعم لا حرمة للحمل من الزّنا فتدفن حينئذٍ في مقابر المسلمين ولكن يستدبر بها القبلة بل وعلى جانبها الأيسر ليكون وجه الجنين إلى القبلة حيث يجب توجيه إليها»[٢].

وقال الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٩١هـ): «لكن دفن المسلم في مقابر الكفار أشد حرمة من دفن الكافر في مقابر المسلمين، لأن في دفن المسلم في مقبرة الكفار إهانة له أعظم من إهانة المسلمين بدفن الكافر في مقابرهم، فالمتعين حينئذ الاحتياط بدفن كلا المشتبهين في مقبرة المسلمين وإن حصل العلم بدفن الكافر معهم»[٣].

وهكذا ترددت الفتوى بالمنع من دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، وكذا العكس، في فتاوى الفقهاء المتأخرين[٤]، وصولًا إلى زماننا.

---

(١) مفتاح الكرامة، ج٤، ص٢٧٥.

(٢) نجاة العباد، ص٣٥.

(٣) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج٦، ص٤٣٧.

(٤) جاء في منهاج الصالحين: «لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكافرين، وكذا العكس»، انظر: منهاج الصالحين للحكيم، ج١، ص١٢٣، ومنهاج الصالحين للخوئي، ج١، ص٨٨، ومنهاج الصالحين للسيستاني، ج١، ص١١٢، ومنهاج الصالحين، للسيد محمد صادق الروحاني، ج١، ص٩٥.

أجل، إنّ بعضهم قيّد الحكم بحصول الهتك، قال الشيخ الفياض: «لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكافرين، إذا كان هتكًا له ونقصًا لكرامته، وكذلك العكس، وإلَّا فالجواز غير بعيد، وإن كان الأحوط تركه»(١). وقد تأمل في الحكم بالتحريم بعض الفقهاء كما يظهر من تعليقاتهم على العروة، قال السيد اليزدي: «لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار (على الأحوط ـ الفيروز آبادي)، كما لا يجوز العكس أيضًا (على الأحوط فيه وفيما قبله ـ الخونساري). نعم إذا اشتبه المسلم والكافر يجوز دفنهما في مقبرة المسلمين. وإذا دفن أحدهما في مقبرة الآخرين يجوز النبش أما الكافر فلعدم الحرمة له، وأما المسلم فلأن مقتضى احترامه عدم كونه مع الكفار»(٢).

ب ـ فقهاء السنة

في المجموع للنووي: «قال المصنف رحمه الله: «ولا يدفن كافر في مقبرة المسلمين ولا مسلم في مقبرة الكفار» (الشرح): اتفق أصحابنا رحمهم الله على أنّه لا يدفن مسلم في مقبرة كفار ولا كافر في مقبرة مسلمين ولو ماتت ذمية حامل بمسلم ومات جنينها في جوفها ففيه أوجه (الصحيح) أنها تدفن بين مقابر المسلمين والكفار ويكون ظهرها إلى القبلة، لأن وجه الجنين إلى ظهر أمه هكذا قطع به ابن الصباغ والشاشي وصاحب البيان وغيرهم وهو المشهور، وقال صاحب الحاوي: حكي عن الشافعي أنها تدفع إلى أهل دينها ليتولوا غسلها ودفنها، قال: وحكي عن أصحابنا أنها تدفن بين مقابر المسلمين والمشركين وكذا إذا اختلط موتى المسلمين والمشركين، قال: وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ نصرانية ماتت وفي جوفها مسلم فأمر بدفنها في مقابر المسلمين. وهذا الأثر الذي حكاه عن عمر رواه

(١) منهاج الصالحين للفياض، ج١، ص١٤٢.
(٢) العروة الوثقى، ج١، ص١١٦.

البيهقي بإسناد ضعيف وروى البيهقي عن وائلة بن الأسقع رضي الله عنه انه دفن نصرانية في بطنها مسلم في مقبرة ليست مقبرة النصارى ولا المسلمين، وذكر القاضي حسين في تعليقه أن الصحيح أنها تدفن في مقابر المسلمين وكأنها صندوق للجنين. وحكى الرافعي وجهًا أنّها تدفن في مقابر المسلمين وقطع صاحب التتمة بأنّها تدفن على طرف مقابر المسلمين، وهذا حسن»[١].

وقال ابن قدامة: «قال: (وإن ماتت نصرانية وهي حاملة من مسلم دفنت بين مقبرة المسلمين ومقبرة النصارى) اختار هذا أحمد، لأنها كافرة لا تدفن في مقبرة المسلمين فيتأذوا بعذابها ولا في مقبرة الكفار لأن ولدها مسلم فيتأذى بعذابهم وتدفن منفردة مع أنّه روي عن واثلة بن الأسقع مثل هذا القول، وروي عن عمر أنها تدفن في مقابر المسلمين، قال ابن المنذر: لا يثبت ذلك. قال أصحابنا: ويجعل ظهرها إلى القبلة على جانبها الأيسر ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن، لأن وجه الجنين إلى ظهرها»[٢].

وقال ابن حزم: «ومن تزوج كافرة فحملت منه وهو مسلم وماتت حاملًا، فإن كانت قبل أربعة أشهر ولم ينفخ فيه الروح بعد دفنت مع أهل دينها، وإن كان بعد أربعة أشهر والروح قد نفخ فيه دفنت في طرف مقبرة المسلمين، لأن عمل أهل الإسلام من عهد رسول الله ﷺ أن لا يدفن مسلم مع مشرك. حدثنا عبد الله بن ربيع ثنا محمد بن معاوية ثنا أحمد بن شعيب ثنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا وكيع عن الأسود بن شيبان ـ وكان ثقة ـ عن خالد بن سمير عن بشير بن نهيك عن بشير رسول الله ﷺ ـ وهو ابن الخصاصية قال: كنت أمشي مع رسول الله ﷺ، فمر على قبور المسلمين، فقال: «لقد سبق هؤلاء شرًا كثيرًا، ثم مرّ على قبور المشركين فقال: لقد

(١) المجموع، ج٥، ص٢٨٥.
(٢) المغني، ج٢، ص٤٢٣.

سبق هؤلاء خيرًا كثيرًا»، فصح بهذا تفريق قبور المسلمين عن قبور المشركين، والحمل ما لم ينفخ فيه الروح فإنما هو بعض جسم أمه، ومن حشوة بطنها، وهي مدفونة مع المشركين، فإذا نفخ فيه الروح فهو خلق آخر، كما قال تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، فهو حينئذ إنسان حي غير أمه، بل قد يكون ذكرًا وهي أنثى، وهو ابن مسلم فله حكم الإسلام، فلا يجوز أن يدفن في مقابر المشركين، وهي كافرة، فلا تدفن في مقابر المسلمين، فوجب أن تدفن بناحية لأجل ذلك. روينا عن سليمان بن موسى: أن واثلة بن الأسقع صاحب رسول الله ﷺ دفن امرأة نصرانية ماتت حبلى من مسلم ـ: في مقبرة ليست بمقبرة النصارى، ولا بمقبرة المسلمين بين ذلك وروينا عن عمر بن الخطاب: انها تدفن مع المسلمين من أجل ولدها»[(١)].

٢ ـ أدلة القول بالمنع

وما يمكن أن يستدل به للقول بحرمة دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، أو العكس هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: الإجماع، ودعوى الإجماع ترددت في كلمات العلامة والشهيد الأول، والنراقي، وقد نقل السيد العاملي في مفتاح الكرامة دعوى الإجماع عن جمع من الفقهاء، كما تقدم في كلامه. ونقل النووي الاتفاق في المسألة، فقال: «اتفق أصحابنا رحمهم الله على أنّه لا يدفن مسلم في مقبرة كفار ولا كافر في مقبرة مسلمين».

ولكنّ الإجماع بنظرنا لا يمكن التعويل عليه، وذلك لأنّه ليس إجماعًا تعبديًا كاشفًا عن مناخ تشريعي، وإنما هو محتمل المدركية، ومستند المجمعين هو وجوه ذكرت في كلماتهم، على أنّ كلمات الفقهاء القدامى

(١) المحلى، ج٥، ص١٤٣.

الذين يكون إجماعهم كاشفًا عن المناخ المتشرعي خالية عن هذا الفرع، وقد قيل إنّ «أوّل من تعرّض لحرمة دفن الكافر في مقبرة المسلمين العلّامة في التذكرة»[١].

الوجه الثاني: «لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم»، وهذا الاستدلال ذكره العلامة في التذكرة ـ كما تقدم ـ وغيرها[٢]، وتردد في كتبنا الفقهيّة من بعده، كما في الذكرى، وغيرها[٣]، وهو مذكور قبله في كلام ابن قدامة، وربما غيره.

وهو استدلال مرفوض:

أولًا: لعدم وجود دليل على التأذي، وحيث إنّ المسألة ليست محسوسة، فالحكم بالأذى ـ كما يظهر من كلامهم ـ يتوقف إمّا على نصّ بذلك، أو على إثبات أنّ موازين ذلك العالم هي كموازين عالمنا ليقال مثلًا: إن الجار يتأذى بعذاب جاره نتيجة ارتفاع صوته وأنينه، وكلا الأمرين مفقودان ولا دليل عليهما بلحاظ عالم القبر، فلا نصّ على التأذي، وهذا واضح، ولا دليل عقليًا أو نقليًا على كون موازين ذلك العالم كموازين عالمنا، بل يتحتم القول إنّ بين العالمين اختلافًا كبيرًا، وعذاب القبر لا يقع على الجسد بل الروح، ومما يشهد لذلك أننا لا نشعر بعذاب القبر أو نعيمه حتى لو دنونا من القبور أو كان لنا آلة تصوير داخل القبر، وعليه، فمن أين لنا إثبات أنّ المؤمن في قبره يحسُّ بعذاب الكافر ويتأذى بذلك؟ وما المانع أن يكون بينهما حجاب، كما حدثنا الله تعالى عن أهل الجنة والنار، قال تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣].

(١) مدارك العروة للاشتهاردي، ج٨، ص٣٤٣.
(٢) نهاية الأحكام، ج٢، ص٢٨١.
(٣) رياض المسائل، ج٢، ص٢١١.

ثانيًا: إنّ عالم القبر هو عالم المجازاة التي تسبق يوم الجزاء الأوفى، والجزاء هو فعل الله، ولا دخل للإنسان فيه، فلو كان ثمّة أذى من دفن الكافر في القبر إلى جنب المسلم، فإنّ الله تعالى هو الذي يتصرف في ذاك العالم لمنع الإيذاء بإبعاد روح الكافر عن هذا المقام أو المكان الذي يتأذى فيه المؤمنون، أو نقل روح المؤمن الموجود في مقابر غير المسلمين إلى مكان آخر، ولا سيما أن دفن المؤمن في مقابر الكفرة قد يكون باختيار من المؤمنين، كما في صورة دفن الظالم لجسد المؤمن المجاهد في مقبرة الكفار، فهل يعقل أن يتحول القبر بالنسبة إليه إلى حفرة من حفر النيران، مع أن إيمانه وعمله يحتّم أن يكون قبره روضة من رياض الجنان؟!

ثانيًا: لو كان ثمّة مجالٌ للتأذي لكان يجب إسقاط الجنين المسلم الذي تحمله المرأة الكافرة، لئلا يتأذى بعذابها، مع أنّ الرواية أجازت ذلك ولم يقل أحد بوجوب الإسقاط. وللزم أيضًا المنع من دفنه إلى جنب الفاسق أو الظالم الذي مات على ظلمه دون توبة، وهذا إمامنا الرضا عليه السلام دفن إلى جانب هارون الرشيد[١]، وثمة مجاورات كثيرة في المقابر بين أشخاصٍ ظلمة وآخرين من الأنبياء أو الأولياء.

الوجه الثالث: إن دفن غير المسلم في مقابر المسلمين فيه مخالفة لشرط الوقف، حيث إنّ المقبرة موقوفة على المسلمين.

أقول: مع فرضٍ وقفها لخصوص المسلمين فلا يجوز دفن غيرهم، حذرًا من مخالفة شرط الواقف، مسلمًا كان أو غير مسلم، ولكن هذا لا

(١) قال دعبل:

«قبران في طوس خير الناس كلهم ... وقبر شرهم هذا من العبر
ما ينفع الرجس قرب الزكي وما ... على الزكي بقرب الرجس من ضرر؟!
هيهات كل امرئ رهن بما كسبت له ... يداه فخذ ما شئت أو فذر»

عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص٢٨١.

يثبت المدعى، وهو المنع شرعًا من دفن الآخر في مقبرة المسلمين بسبب دينه، إذ المانع في هذه الحالة هو الإخلال بشرط الواقف، فلو وقفها لأهل قرية بعينها أو جماعة عرقية أو مذهب معين فلا يجوز دفن غيرهم فيها، بل لو وقف الآخر الأرض مقبرة لغير المسلمين فلا يجوز دفن المسلمين فيها. ولو أن المسلم نصّ على أنّه وقفها لدفن كل الناس على اختلاف أديانهم، فلا محذور، لما ثبت من صحة الوقف على غير المسلم فضلًا عن الأعم، وعمومات الوقف تشمله، وكذا لو وقفها غير المسلم مقبرة لكافة الناس، بناءً على صحة الوقف منه كما هو المختار، لأنّه لا يشترط فيه نية القربة، ولو أنّ الواقف المسلم لم ينص على وقفها على خصوص المسلمين فربما يقال بجواز دفن غيرهم، إلّا إذا كان منصرف كلامه هو الوقف على المسلمين أو كان ثمة قرينة حالية تشهد لذلك.

الوجه الرابع: أنّ في ذلك توهينًا للمسلمين، قال الشيخ محمد تقي الآملي في كلامه المتقدم: «دفن المسلم في مقابر الكفار أشدُّ حرمة من دفن الكافر في مقابر المسلمين، لأنّ في دفن المسلم في مقبرة الكفار إهانة له أعظم من إهانة المسلمين بدفن الكافر في مقابرهم»، وعلى هذا الوجه استند السيد الخوئي، قال: «لأنه توهين للمسلم، وفي العكس الأمر كذلك، لأن الكافر رجس ودفن الرجس في مقابر المسلمين وهن لهم، واحترام المؤمن ميتًا كحرمته حيًا»[1].

ويلاحظ عليه: أنّه لا نقاش لنا في كبرى حرمة إهانة المسلم، حيًا كان أو ميتًا، ولكنّ النقاش في الصغرى، وهي أنّه هل يكون دفن المسلم في مقبرة غير المسلمين توهينًا له، حتى مع مراعاة كل شروط الدفن وتحقق الاحترام بعد الدفن، بابتعاد الآخرين عن تعمد الإساءة إلى القبر أو تلويثه أو نبشه؟

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج٩، ص٣٠٧.

إنّ الحكم بالتوهين هو اعتبار نشأ من رؤية ثقافية اجتهادية معينة اتجاه الآخر، حيث ينظر إليه من الناحية الفقهية بصفته رجسًا وقذرًا، كما مر في كلام السيد الخوئي، ومن الناحية الكلامية يُنظر إليه بصفته من أهل العذاب الإلهي، كما تقدم فيما ذكروه من تأذي المسلم بدفنه بجواره، وعندئذ يتم الاستنتاج بأن دفن المسلم إلى جوار شخص كهذا فيه توهين للمسلم، ولكن غير خافٍ أنّ هذه الرؤية ليست تامة على إطلاقها، أما كونه رجسًا فإن أريد به الإشارة إلى النجاسة المادية فهذا رأي اجتهادي خلافي والأقرب هو طهارته كما سلف، وإن أريد به الرجاسة المعنوية، فهذا لا يحرز تحققه إلّا في الجاحد المعاند. وأما النظر إليه بكونه من أهل العذاب فهو ليس تامًا على إطلاقه، إذ قد يكون معذورًا لعدم قيام الحجة عليه، أو مستضعفًا. وقد أسلفنا أن غالبية الكفرة معذورون لأنهم جاهلون قاصرون. على أن بعض المسلمين ربما يكون لديهم خباثة أكثر من خباثة بعض الكفرة، فيقتضي ذلك منع الدفن بجوارهم.

وعليه، ليس ثمة ما يوجب الاطمئنان بتحقق التوهين والهتك في هذه الصورة، ولا سيما عندما يكون الآخر من أهل الكتاب والذمة الذين أقرهم الإسلام على أديانهم، ولا يكون معاندًا ولا جاحدًا.

ولست أدري كيف يتحقق التوهين بالمجاورة بعد الموت مع ارتفاع الأرواح إلى بارئها، وعدم تحققه بالمجاورة في الحياة؟! أترى يحصل توهين للمسلم المدفون في مقبرة إسلامية إذا دفنت الذميّة في جواره مع كونها زوجة له أو أمًا أو أختًا له؟! كيف وقد جاورته هذه المرأة حيًا في الدنيا ردحًا من الزمن، وكانت أقرب الناس إليه، وحملت أولاده في أحشائها وأرضعتهم واحتضنتهم ولم يحصل في ذلك توهين لهم، ثم إذا ماتت يحصل التوهين بدفنها بالقرب منهم أو دفنهم بالقرب منها؟!

وأما شعور بعض المسلمين بالتوهين من دفن موتاهم في مقابر الكافرين، فهذا شعور مبني على الرؤية الاجتهادية المشار إليها، وعندما

تسود الأفكار ويؤخذ بالفتاوى لمدة متعاقبة من القرون ويتم التعامل مع غير المسلم بدونيّة، فإنّها تؤسس لنظرة اجتماعية وتخلق عناوين جديدة ترى معرة أو إهانة في مجاورة الغير حيًا أو ميتًا، والحال أننا لو عملنا على تفكيك هذه النظرة لرأيناها لا تستند إلى شيء ذي قيمة.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ ثمة توسعًا لدى الفقهاء في مفهوم الهتك والتوهين، وهو توسع غير مبرر، فهم يدّعون لزوم الهتك والتوهين من دخول غير المسلمين إلى المساجد أو من إعطائهم المصاحف الشريفة..

الوجه الخامس: السيرة الجارية على المنع من دفن غير المسلمين في مقابر المسلمين، قال ابن حزم فيما تقدم من كلامه في الإشارة إلى هذا الوجه: «لأن عمل أهل الإسلام من عهد رسول الله ﷺ أن لا يدفن مسلم مع مشرك».

ويلاحظ عليه: إنّ ما نراه خارجًا هو أنّ السيرة جارية على دفن كل من ينتمي إلى دين معيّن في مقبرة أهل دينه، فالمسلم يدفن موتاه في مقبرة المسلمين والمسيحي في مقبرة المسيحيين، وكذلك الحال في سائر الأديان والملل، والسيرة بهذا المقدار لا تنفع بإثبات المنع، وأمّا السيرة على المنع من دفن غير المسلم في مقابر المسلمين، فهي ربما نشأت من أن المقابر في بلاد المسلمين مسبلة على خصوص المسلمين، كما أنّ من المحتمل انطلاقها من تلك النظرة الاجتهادية السائدة، وبالتالي فلا تكشف السيرة عن تلقي الأمر عن المعصوم.

ومن خلال ما تقدم اتضح أنّه لا دليل على الفتوى المشهورة بحرمة دفن المسلم في مقابر غير المسلمين.

٣ ـ أدلة الجواز

مع عدم نهوض دليل على منع دفن غير المسلم في مقابر المسلمين، أو دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، فسوف يكون المرجع عند الشك هو

أصالة البراءة. وبصرف النظر عن مقتضى الأصل، فيمكن إقامة الدليل على الجواز، ونذكر في هذا الصدد وجهين:

الوجه الأول: ما ورد في بعض الأخبار مما ظاهره جواز دفن الذميّة الحاملة من مسلم في مقابر المسلمين، بعد إلغاء الخصوصية عن المورد، وهذا ما عدّه الفقهاء استثناءً من الحكم بالمنع، ولكنه لو تمّ فيمكن عده دليلًا على الحكم العام، قال الشيخ: «إذا ماتت مشركة حامل من مسلم وولدها ميت معها، دفنت في مقابر المسلمين، وجعل ظهرها إلى القبلة ليكون الولد متوجهًا إلى القبلة، ولا أعرف للفقهاء نصا في هذه المسألة. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»[(١)]. وقال العلامة الحلي: «الذميّة إذا كانت حاملًا من مسلم إذا ماتت ومات حملها دفنت في مقابر المسلمين لحرمة ولدها، لأنّه يلحق بأبيه في الإسلام فيلحقه في الدفن، وشقّ بطن الأمّ لإخراجه هتك لحرمة الميّت وإن كان ذمّيًّا لغرض»، ثمّ ذكر الخبر الآتي كمؤيد لهذا الاستثناء[(٢)].

والخبر هو ما رواه الشيخ الطوسي، قال: أخبرني الشيخ أيده الله تعالى (يقصد المفيد)عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن أشيم، عن يونس، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له الجارية اليهودية والنصرانية، فيواقعها فتحمل، ثم يدعوها إلى أن تسلم فتأبى عليه، فدنا ولادتها فماتت وهي تطلق، والولد في بطنها ومات الولد أيدفن معها على النصرانية؟ أو يخرج منها ويدفن على فطرة الإسلام؟ فكتب: يدفن معها»[(٣)]. فقد صرح الإمام عليه السلام بأنه يدفن معها دون أن تشق ويخرج منها، بدعوى أنّه ظاهر في الدفن في مقابر المسلمين.

(١) الخلاف، ج١، ص٧٣٠.
(٢) منتهى المطلب، ج٧، ص٤٠٧.
(٣) تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٣٥.

وقد اعترض المحقق الحلي على الرواية باعتراضين:

الأول: إنّ «ابن أشيم[١] ضعيف جدًا على ما ذكره النجاشي في كتاب المصنفين والشيخ»[٢]. أقول: الصحيح في ضعف الخبر سندًا، هو جهالة أحمد بن أشيم، وأما ما ذكره المحقق في المعتبر في وجه تضعيفه، فهو من سهو القلم، لأنّه لا توجد ترجمة للرجل في رجال الشيخ والنجاشي، كما نبّه عليه السيد الخوئي[٣].

الثاني: إنّ «دفنه معها لا يتضمن دفنها في مقبرة المسلمين، بل ظاهر اللفظ يدل على دفن الولد معها حيث تدفن هي، ولا إشعار في الرواية بموضع دفنها، والوجه أن الولد لما كان محكومًا له بأحكام المسلمين لم يجز دفنه في مقابر أهل الذمة وإخراجه مع موتهما غير جائز، فتعين دفنها معه، وما قلناه نقل عن عمر ابن الخطاب، وقال أحمد بن حنبل: يدفن بين مقبرة المسلمين والنصارى ويستدبر بها كما قلناه في الاستدبار»[٤].

أقول: ما ذكره من نفي الظهور في دفنها في مقابر المسلمين صحيح، وأما ما أفاده من أنّه «لا إشعار في الرواية بموضع دفنها»، فغير تام. إذ ليس من البعيد ظهورها في الدفن في مقابر غير المسلمين، لأنّ هذا ظاهر دفنه معها على النصرانية، أي يُرتب عليها أحكام النصرانية، فتدل على الحكم من جهة جواز دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، وعندها يُقال: إذا جاز هذا جاز دفن الكافر في مقابر المسلمين، فتأمل.

إن قلت: الظاهر من الرواية أنّ محطّ نظرِ السائل إلى معرفة حكم

(١) قال ابن داود: «بالهمزة المفتوحة والشين المعجمة الساكنة والياء المثناة تحت، وفي نسخة بضم الهمزة وفتح الشين المعجمة وسكون الياء المثناة تحت»، رجال ابن داود، ص٢٥٩.

(٢) المعتبر، ج١، ص٢٩٢.

(٣) معجم رجال الحديث، ج٢، ص٥٩، وموسوعة الإمام الخوئي، ج٩، ص٣٠٣.

(٤) المعتبر، ج١، ص٢٩٣.

الجنين من جهة أنّه هل يبقى في بطنها ويدفن معها، أم تشق بطنها ويخرج ليدفن؟ فمحط النظر هو إلى شقها وإخراج الجنين، والجواب منصبٌّ على ذلك، وهو أنّه يدفن معها أي لا يخرج منها، وعليه، فلا نظر في الرواية إلى مكان الدفن، فما ذكره المحقق الحلي صحيح من أنّ دفنه معها لا يتضمن دفنها في مقبرة المسلمين، «ولا إشعار في الرواية بموضع دفنها».

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكره من أن الرواية لا نظر لها إلى جواز دفنها في مقابر المسلمين ولا إشعار فيها في مكان دفنها، مؤداه أن لا نظر فيها إلى تعيين مكان الدفن، وتعيينه من دليل آخر وقد استقرب دفنها في منطقة متوسطة بين المقبرتين، وهذا بعيد، لأنّه لا وجه لنظر السائل إلى حكم إبقائه في داخلها أو شقها وإخراجه في نفسه، فالإشكال في ذهن السائل نشأ بسبب أن اختلاف الدين يستوجب اختلافًا في أحكام الدفن ومنها المكان والصلاة، واحتمال أن السائل يتوهم حرمة إبقائه في داخلها بسبب اختلاف الدين في نفسه، وبصرف النظر عن أحكام الدفن بعيد، لأن إذا جاز إحبالها وجعله في داخلها وهي حية، فما المانع من بقائه في داخلها ميتة لولا خصوصية الدفن وأحكام الدفن؟ وعليه فلا يبعد أن نظر الراوي عندما سأل عن إخراجه منها إلى لزوم القيام بواجب المسلم في أحكام التغسيل والدفن وما إلى ذلك. هذا لو كان السؤال في الرواية واردًا على نهج القضية الحقيقية، أما لو كان واردًا على نهج القضية الخارجية، كما يلاحظ في تفاصيل السؤال، فيبعد عندها عدم نظر السائل ولا الإمام عليه السلام إلى مكان الدفن أو تحديده له، لأنّه مورد إشكال ومن الطبيعي أن يجاب عنه. فتأمل.

على أنّه لو لم يتم استظهار جواز دفنها مع جنينها في مقبرة غير المسلمين، فإنّ بالإمكان الاستشهاد بالرواية بطريقة أخرى، وهي أنّه حيث جاز دفنه في بطن الجارية النصرانية، فقد غدت لحدًا أو قبرًا لولدها المحكوم بأحكام المسلمين، وعليه فلو كانت الكافرة لا حرمة لها وكان دفن ابنها وهو في بطنها يعّد إهانة للمسلم لأمر عليه السلام بشقها وإخراج الجنين،

لكنه عليه السلام لم يأمر بذلك، فيكون ذلك شاهدًا على عدم ضرورة عزل المسلمين عن الكفار في المقابر.

ولكن يبقى أن يقال: إنّ المورد له خصوصية وهو دفن الولد في بطن ورحم الأم، دون أن يشقّ بطنها، فهي من جهة أم، ومن جهة أخرى، فإن دفنه في مقابر المسلمين يتوقف على شقها وإخراجه، ومورد كهذا يصعب إلغاء الخصوصية عنه.

ثم إنّ الآخوند بعد أن استشكل بدلالة الرواية على الاستثناء، أعني جواز دفن الأم الكافرة الحاملة من ولد مسلم في مقبرة المسلمين، ذكر وجهًا آخر للاستثناء، قال: «ولعل منشأه هو أن احترام المحكوم بالإسلام، ورعاية أحكامه، أهم من رعاية كفرها، وعدم دفنها في مقبرة المسلمين، وإن كان لاحترامهم، إلّا أنّه إذا كان لأجل حملها أهون من دفن المحكوم بالإسلام في مقبرة الكفرة، كيف؟ و«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[(١)].

أقول: لو بُني على الحرمة استنادًا إلى دليل الهتك والتوهين فما ذكره وجيه، ولكن عرفت فيما سبق أنّه لا دليل على الحرمة لنحتاج إلى توجيه الاستثناء.

الوجه الثاني: ما ورد في السيرة من دفن الخليفة الثالث عثمان بن عفان في حشّ كوكب، وهو على ما قيل مقبرة لليهود، يقول المفيد: «وأخرج من الدار فألقي على بعض مزابل المدينة، لا يقدم أحد على مواراته خوفًا من المهاجرين والأنصار، حتى احتيل له بعد ثلاث فأخذ سرًا، فدفن في حش كوكب[(٢)]، وهي كانت مقبرة لليهود بالمدينة، فلما ولي معاوية بن أبي سفيان

---

(١) اللمعات النيرة، ص١٥٥.

(٢) أقول: دفنه في حش كوكب، مروي في مصادر السنة، ومنها الخبر المروي في المعجم الكبير للطبراني، والدال على أنّه منع من أن يدفن في مقابر المسلمين، ودفن في حش كوكب، ولكن هذا لا يثبت أن حش كوكب مقبرة اليهود، قال الطبراني: «حدثنا عمرو بن=

وصلها بمقابر أهل الإسلام»[١]. ونقل ابن أبي الحديد عن المدائني في كتابه مقتل عثمان، أن حش كوكب كان جزءًا من مقبرة اليهود[٢]، وتقريب الاستدلال أنّه لو كان ثمة منع شرعي من دفنه في مقبرة اليهود، لوجب المنع من حدوث هذه المخالفة الشرعية، وإن لم يمكن منع حدوثها فلا أقل من المنع من استمرارها، لأن الخليفة حتى عند الذين قتلوه لم يكفر أو يخرج عن الإسلام، ومع ذلك لم يعمل الإمام علي عليه السلام على رفع هذه المخالفة إلى أنْ أَلحق معاوية حش كوكب بالمقابر الإسلامية.

قد يقال: إنّ حشّ كوكب لم يكن عند دفن عثمان مقبرة لليهود، لأن

=أبي الطاهر بن السرح المصري ثنا عبد الرحمن ابن عبد الله بن عبد الحكم ثنا عبد الملك الماجشون قال سمعت مالكا يقول قتل عثمان رضي الله تعالى عنه فأقام مطروحا على كناسة بني فلان ثلاثا فأتاه اثنا عشر رجلا فيهم جدي مالك بن أبي عامر وحويطب بن عبد العزى وحكيم بن حزام وعبد الله بن الزبير وعائشة بنت عثمان معهم مصباح في حق فحملوه على باب وإن رأسه يقول على الباب طق طق حتى أتوا به البقيع فاختلفوا في الصلاة عليه فصلى عليه حكيم بن حزام أو حويطب بن عبد العزى (شك عبد الرحمن) ثم أرادوا دفنه فقام رجل من بني مازن فقال والله لئن دفنتموه مع المسلمين لأخبرن الناس فحملوه حتى أتوا به إلى حش كوكب»، المعجم الكبير، ج١، ص٧٩، والاستيعاب لابن عبد البر، ج٣، ص١٠٤٧.

(١) مسار الشيعة، ص٤٠.

(٢) ينقل ابن أبي الحديد: «وروى المدائني في كتاب مقتل عثمان إن طلحة منع من دفنه ثلاثة أيام، وأن عليًا عليه السلام لم يبايع الناس إلّا بعد قتل عثمان بخمسة أيام، وأن حكيم بن حزام أحد بنى أسد بن عبد العزى، وجبير بن مطعم بن الحارث بن نوفل استنجدا بعلي عليه السلام على دفنه، فأقعد طلحة لهم في الطريق ناسا بالحجارة، فخرج به نفر يسير من أهله وهم يريدون به حائطا بالمدينة يعرف بحش كوكب كانت اليهود تدفن فيه موتاهم، فلما صار هناك رجم سريره، وهموا بطرحه، فأرسل علي عليه السلام إلى الناس يعزم عليهم ليكفوا عنه، فكفوا، فانطلقوا به حتى دفنوه في حش كوكب. وروى الطبري نحو ذلك، إلّا أنّه لم يذكر طلحة بعينه، وزاد فيه أن معاوية لما ظهر على الناس، أمر بذلك الحائط فهدم حتى أفضى به إلى البقيع، وأمر الناس أن يدفنوا موتاهم حول قبره حتى اتصل (ذلك) بمقابر المسلمين»، شرح نهج البلاغة، ج١٠، ص٦.

المروي في المصادر، أنّ «عثمان رضي الله عنه قد اشتراه وزاده في البقيع، فكان أوّل من دفن فيه»[(١)].

ولكن قد يقال: إنّ هذه الرواية مجعولة للتخفيف من وطأة ما جرى، وكذا رواية أن عثمان قال «يوشك أن يهلك رجل صالح فيدفن هناك فيأتسي الناس به»[(٢)]، فأنى لعثمان أن يعلم بدفن رجل صالح في هذه البقعة في قادم الأيام! ومما يشهد لما نقول ما ورد من أنّه لما توفي الإمام الحسن عليه السلام، و«أرادوا دفنه أبى ذلك مروان، وقال: لا يدفن (مع النبي!!! أيدفن) عثمان في حش كوكب ويدفن الحسن هاهنا؟»[(٣)]. ما يوحي بأن حش كوكب لم يكن مقبرة إسلامية، بل قد جاء في بعض التواريخ (كما تقدم عن ابن أبي الحديد) أن الذي ألحق حش كوكب بمقابر المسلمين هو معاوية، وقال في الكامل: «ودفن في حش كوكب فلما ظهر معاوية بن أبي سفيان على الناس أمر بذلك الحائط فهدم، وأدخل في البقيع وأمر الناس فدفنوا موتاهم حول قبره حتى اتصل الدفن بمقابر المسلمين»[(٤)].

وقد اتضح أنّ ليس ثمة ما يمنع من دفن الكافر في مقابر المسلمين، ولا دفن المسلم في مقابر الآخرين ما دام الدفن مراعيًا للشروط الشرعية في الإسلام، وليس في موضع أو طريقة فيها إهانة.

(١) الاستيعاب لابن عبد البر، ج٣، ص١٠٤٨.
(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج٣، ص٧٧.
(٣) أنساب الأشراف، ج٣، ص٦٠.
(٤) الكامل لابن الأثير، ج٣، ص١٨٠.

الملاحق

١ ـ الحوار في القرآن

٢ ـ وقفة مع ظاهرة الاحتياط في الفتوى

٣ ـ ما المقصود بالتخريج؟

٤ ـ ظاهرة الإضمار في الأخبار

ملحق (١)
الحوار في القرآن[١]

١ ـ الحوار والجدال

المتأمل في القرآن سيلحظ أنّه استخدم لفظين للتعبير عن الحوار:

الأول: لفظ الحوار نفسه، وقد ورد في ثلاثة موارد، منها: قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١].

والثاني: لفظ الجدال وقد استخدم في **٢٧** موردًا، ولفظ الجدال يعكس طبيعة الإنسان الذي يميل في كثير من الأحيان، إلى الجدل، قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، مضافًا إلى أنّ واقع التحديات التي واجهها الإسلام وحاولت إسقاطه كانت تفرض ردّ التحدي بتحدٍ مماثل لكن من موقع الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، وإقناع الآخر لا من موقع الرغبة في غلبة الآخر.

ولكن الجدل لا بدّ أن يكون هادفًا، وأما الجدل أو الحوار الذي يتحرك كفنٍ قائم بذاته (الجدل لأجل الجدل) بحيث يغدو المرء محترفًا ولا همّ له إلّا اللعب على الألفاظ لإفحام الآخر وإسكاته، فهو مرفوض، قال تعالى:

---

(١) ما جاء في هذا الملحق هو عبارة عن مقابلة مع تلفزيون المنار بتاريخ: ٢٥ ـ ٢ ـ ٢٠٠٧م. وسيلاحظ القارئ أنّ طبيعة الحوار التلفزيوني قد انعكست على لغة النص.

﴿كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ۝ يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلۡحَقِّ بَعۡدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلۡمَوۡتِ وَهُمۡ يَنظُرُونَ﴾ [الأنفال: ٥-٦].

٢ ـ القرآن كتاب الحوار

لا يبالغ الإنسان بالقول: إنّ القرآن كتاب الحوار، فقد أرسى دعائم الحوار وأسسه، وبيّن أهدافه وغاياته، وأشار إلى مناخاته وشروطه ووسائله، ونجد القرآن الكريم زاخرًا في نقل الحوارات المتعددة، فعلى سبيل المثال:

أ ـ هناك الحوار بين الله سبحانه والملائكة، قال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ﴾ [البقرة: ٣٠].

ب ـ وهناك الحوار بين الله تعالى وبين إبليس عند تمرده عن السجود لآدم، قال تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ لَمۡ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهۡبِطۡ مِنۡهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخۡرُجۡ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿١٦﴾﴾ [الأعراف: ١١-١٦].

ت ـ وهناك الحوار بين الأنبياء عليهم السلام وبين قومهم من الملحدين أو المشركين أو منكري المعاد أو النبوة أو حتى المؤمنين، ومن يقرأ كتاب الله سيجد الكثير من الحوارات بين نوح عليه السلام وقومه وموسى عليه السلام وقومه وإبراهيم عليه السلام وقومه وشعيب عليه السلام وقومه وعيسى عليه السلام وقومه ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم وقومه.

٣ ـ أهداف الحوار

يستهدف الحوار تحقيق عدة غايات:

أولًا: تقريب وجهات النظر بين الخصوم وخلق مناخات الثقة، فالحوار يتيح فرصة مناسبة للتعرف على الآخر والاستماع إلى وجهات نظره، أي

تكاشف الطرفين، لأنّ الجهل يسبب العداوة والبغضاء «**لو تكاشفتم لما تدافنتم**»(١).

ثانيًا: والغاية القصوى للحوار هي إفساح المجال أمام إيجاد قاعدة مشتركة للقاء، وإذا تسنى لنا إقناع الآخر فليكن، فهذه غاية ثمينة ونبيلة، وهي ما نصطلح عليه بهداية الآخر إلى ما نراه من الحق، وكما ورد في وصية رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام يوم خيبر: «**لئن يهدي الله بك رجلًا خير لك من أن يكون لك حمر النعم**»(٢)، ولكن هذا لا يعني أننا إذا لم نتمكن من الوصول إلى هذه الغاية فلا يبقى دور للحوار، إذ يكفي فائدة للحوار أنّه يمثل الطريقة المثلى لإدارة الاختلاف بين الناس.

ولا يستهدف الحوار ـ بحسب ما يقرره القرآن الكريم ـ إفحام الآخر وتسجيل النقاط عليه، بل إنه يرمي إلى بيان الحقيقة وإقامة الحجة على الناس ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة.

٤ ـ مناخ الحوار

ولبلوغ هذه الأهداف لا بد من توفر ظروف وشروط ملائمة وأهمها:

أ ـ الاستعداد لتقبل الآخر والإذعان بفكرته إن كانت محقة، ولا يصح أن يدخل الحوار وهو غير مستعد لتفهم طرح الآخر ولا الاستماع إليه، كما هو الحال في المشركين الذين حدثنا القرآن عنهم بالقول: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

ب ـ توفير الأجواء الهادئة بعيدًا عن الانفعال والتوتر، وبعيدًا عن أساليب التهويل أو حرب الأعصاب وبعيدًا عن التأثر بالعقل الجمعي، قال

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص٥٨.

(٢) صحيح البخاري، ج٤، ص٢٠. وصحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢.

تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦].

٥ ـ أسلوبه وآلياته

وأما في الأسلوب فيمكن أن نسجل:

أ ـ يرفض الإسلام أن يقوم الحوار أو يتحرك من خلال الوسائل التي تمثل العنف الفكري أو عنف الكلمة، أو اعتماد الكلمات الجارحة التي تخدش حياء الآخر وكرامته، لأنّ هذه الطريقة لا تزيد الأجواء إلّا تلبدًا والآخر سوى بعدًا وحقدًا، بخلاف طريقة اللين التي تعتمد الكلمة الطيبة التي تفتح قلب الآخر عليك قبل أن تفتح عقله على الفكر الذي تمثله: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ۞ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت: ٣٤-٣٥] وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ب ـ أن لا تحسم الأمور من بداية الحوار فيصور الشخص نفسه ممتلكًا للحقيقة من ناصيتها وخصمه هو الباطل بعينه، وإلّا لماذا الحوار! إنّ علينا دخول الحوار دون حكم مسبق على نتيجة الحوار، وإنما ندخله بذهنية أن هناك حقيقة ضائعة وعلينا اكتشافها في رحلة الحوار مع الآخر، ولعل أبدع فكرة ابتكرها عقل الإنسان في مجال الحوار ما تعبر عنه المقولة التالية: «قولي صواب يحتمل الخطأ وقولك خطأ يحتمل الصواب» لكن القرآن الكريم جاء بما هو أبدع من ذلك: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤].

ت ـ أن يتحرك الحوار على أساس الحجة والبرهان ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، مع الابتعاد

عن أساليب الخداع والتمويه ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ..﴾ [الكهف: **٢٩**]، إنّ أسلوب الجدل بالباطل ليس من الإسلام في شيء ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا﴾ [الكهف: **٥٦**].

ث ـ الابتعاد عن التوسل بالأساليب الباطلة في الحوار، وقد أعطى الإمام الصادق عليه السلام قاعدة هامة في هذا المجال بعد أن استمع لبعض أصحابه يحاور شخصًا آخر، قال عليه السلام: «**إنك تمزج الحق مع الباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل**»[(١)].

ج ـ الابتعاد عن الهوامش والتركيز على المتون، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٞ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ وَيَقُولُونَ سَبۡعَةٞ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءٗ ظَٰهِرٗا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾ [الكهف: **٢٢**].

٦ ـ أزمة الحوار بين مكونات المجتمع الإسلامي

إنّ الكثير مما نواجهه من الاشتباك السياسي والفكري والديني، مرده إلى إغلاق باب الحوار الجدي، والاكتفاء بالتخاطب السلبي عبر المنابر الإعلامية وغيرها، إن المطلوب فتح أبواب الحوار على شتى الأصعدة:

أولًا: العلاقة بين الأنظمة والتيارات الإسلامية

اعتقد أنّ مشكلة العلاقة الملتبسة بين الأنظمة السياسية والتيارات الإسلامية أنّها قامت على مبدأ غير سليم وهو مبدأ النفي المتقابل أو مبدأ الهواجس الإلغائية، فكل يفكر في إلغاء الآخر، فالنظام العربي الإسلامي هو نظام لا يؤمن بحرية الرأي إلّا كواجهة إعلامية دعائية، بل إنّه قام على ثقافة الاستبداد التي لا ينتج عنها إلّا الممارسة الاستبدادية، ولذا عمل على قمع الحركات الإسلامية وزجها في السجون ومحاكمتها وكان الحاكم ولا يزال يرفض

(١) الكافي، ج١، ص١٧٢.

الاستماع إلى صوت الأمة أو يستجيب لآمالها وآلامها وتطلعاتها، ونحن نسأل الأنظمة التي طبعت مع إسرائيل أين شعوبها من ذلك؟! إنّ الثقافة الإلغائية المذكورة مخالفة لكل قيم الإسلام، فقد ورد عن النبي ﷺ أنّه كان يقول: «**أشيروا عليَّ أيها الناس**»[١] وعلي عليه السلام يقول: «**فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل**»[٢]، من جهة أخرى، فإنّ بعض هذه التيارات عندما انطلقت بفكرة التكفير «تكفير الحاكم» ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فإنّها أيضًا ساهمت في توجه الآخر ودفعه إلى قمعها، إنّ تجربة علي عليه السلام في هذا المجال مع الخوارج هي تجربة تُحتذى.

ثانيًا: بين العلمانيين والإسلاميين

إنّ العلاقة بين العلمانيين والإسلاميين، تبقى مشوبة بالحذر والاتهامات المتبادلة، فالإسلاميون يتهمون العلمانيين بالتغرب وبالمروق عن الدين وبالمقابل فإنّ العلمانيين يتهمون الإسلاميين بالظلامية والتخلف وما إلى ذلك، أعتقد أنّ ثمة نقاطًا مشتركة يمكن التلاقي عليها على المستوى الإنساني أو الديني أو السياسي، فلتكن هذه مساحات مشتركة للتلاقي عليها والانطلاق منها إلى الحوار فيما نختلف عليه، صحيح أنني لا أؤمن بالعلمانية لكن لا أستطيع أن أفرض رأيي على الآخر. وعلينا أن نستحضر هنا صورة مشرقة من الحوارات التي كانت تتم بين الإمام الصادق عليه السلام ومجموعة من الزنادقة كابن المقفع وأبي شاكر الديصاني وعبد الكريم بن أبي العوجاء وقد كانوا يطرحون عليه إشكالات تتضمن جرأة كبيرة، ومع ذلك كان عليه السلام يستمع إليهم ولا ينهرهم، ففي حوار مع ابن أبي العوجاء قال للإمام: «أنّ المجالس أمانات ولا بد لكل من به سعال أن يسعل أفتأذن لي أن أتكلم فقال: تكلم بما شئت، فقال: إلى كم تدوسون هذا البيدر

(١) كنز العمال، ج١٥، ص٤٢٣.
(٢) نهج البلاغة، ج٢، ص٢٠١.

وتلوذون بهذا الحجر، وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والحجر!...»[١] والإمام يجيب على جرأتهم بأجوبة بكل هدوء بعيدًا عن التعنيف. وفي خبر آخر ينقل أنّ شخصًا من أصحاب الإمام وهو المفضل بن عمر تجادل معه بشأن الصانع فسمعه ينكر الصانع في جوار قبر رسول الله ﷺ؟ فأغلظ له فقال له ابن أبي العوجاء: «**يا هذا إن كنت من أصحاب الكلام كلمناك فإن ثبت لك حجة تبعناك... وإن كنت من أصحاب جعفر بن محمد الصادق فما هكذا يخاطبنا ولا بمثل دليلك يجادلنا ولقد سمع من كلامنا أكثر مما سمعت فما أفحش في خطابنا ولا تعدى في جوابنا وإنه للحليم الرزين العاقل الرصين لا يعتريه خرق ولا طيش ولا نزق يسمع كلامنا ويصغي إلينا ويتعرف حجتنا حتى إذا استفرغنا ما عندنا وظننا أنا قد قطعناه أدحض حجتنا بكلام يسير وخطاب قصير يلزمنا به الحجة ويقطع العذر ولا نستطيع لجوابه ردًا فإن كنت من أصحابه فخاطبنا بمثل خطابه**»[٢].

٧ ـ آليات إدارة الاختلاف

إنّ من يتأمل المشهد الإسلامي المعاصر والتناحر المذهبي الذي يراد تعميمه يصاب بالرعب ويتملكه الخوف لأنّ ذلك كفيل بتدمير كل القضايا وإسقاط الهيكل على رؤوس الجميع، فأن تختلف الناس فهذا ليس بالمشكلة الكبيرة، وإنّما المهم أن نعرف كيف ندير خلافاتنا.

أ ـ مرجعية الكتاب والسنة ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠].

ب ـ الابتعاد عن لغة الفرض والتكفير، والإمام علي عليه السلام قدّم نموذجًا رائعًا في الحوار الإسلامي الإسلامي، قال للخوارج: «**كونوا حيث شئتم**

(١) الكافي، ج٤، ص١٩٧.
(٢) التوحيد للصدوق، ص٧.

وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دمًا حرامًا ولا تقطعوا سبيلًا ولا تظلموا أحدًا»[١]، لقد كفرّه الخوارج ولكنه رفض تكفيرهم، فالتكفير لا يواجه بتكفير مضاد «**سئل عن الخوارج هل كفروا؟ قال: من الكفر فروا، قيل: فمنافقون؟ قال: إنّ المنافقين إذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى وهؤلاء تحقرون صلاتكم بجانب صلاتهم، ماذا نقول؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا وصموا وفي رواية أخرى إخوان لنا بغوا علينا»**[٢]. وهنا أركز على جملة «إخوان لنا» أي إنّه عليه السلام قدم المشترك، ونقاط اللقاء، وهذا أمر في غاية الأهمية، لأننا نعمل على بيان نقاط الخلاف ونكبرها قبل أن نتحدث عن نقاط اللقاء. ما أكثر الكتب التي تتحدث عن الفوارق! نريد كتبًا تتحدث عن الجوامع، لقد امتلأت مكتبتنا كتبًا في فقه الشقاق، نريد كتبًا في فقه الوفاق.

ت ـ التركيز على نقاط اللقاء مع أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ..﴾ [آل عمران: ٦٤] وفي آية أخرى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦] فما بالنا نحن المسلمين نتحرك بروحية تسجيل النقاط على بعضنا البعض، «**سئل علي عليه السلام من قبل يهودي بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما دفنتم نبيكم حتى اختلفتم فيه، فقال عليه السلام: إنّما اختلفنا عن ولايته ولكنكم ما جفت أرجلكم من البحر حتى قلتم لنبيكم اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة..»**[٣].

٨ ـ أسباب غياب الحوار؟

لماذا تغيب لغة الحوار؟

أ ـ العصبية القاتلة، لسنا ضد المذهبية الفكرية بل ضد العصبية المذهبية

---

(١) مسند أحمد، ج١، ص٨٧.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، ج٨، ص١٧٣.

(٣) نهج البلاغة، ج٤، ص٧٥.

العشائرية، والتي تعني أنني مع فلان لأنّه شيعي، وضد فلان لأنّه سني، ولست مع فلان لأنّه صاحب حق، إنها العصبية، فتش عن ضيق الأفق وتورم الشخصية فتش عن سوء الظن وسوء الفهم.

ب ـ زرع الفتن بين الناس، ومن يعمل على زرع الفتن الطائفية المتنقلة لتحويل الصراع باتجاه آخر هو الذي يقول للعرب: ليست إسرائيل هي العدو إنّما الشيعة أو الفرس، وفي المقابل يقول للشيعة ليست أمريكا ولا إسرائيل عدوكم بل السنّة.

إنّه من المعيب وممّا يبعث على الأسى أنّنا لا زلنا ندعو إلى التحاور فيما بيننا كمسلمين والحال أنّ منطق الأمور يفرض أن نكون تجاوزنا هذه المرحلة منذ زمن وندعو إلى التكامل فيما بيننا، وإلى الحوار مع الآخر، هذا المجتمع الأوروبي يعمل رويدًا على الانصهار والتلاقي ورفع الحواجز بين أبنائه على الرغم من تعدد قومياتهم ولغاتهم، ونحن مع الأسف نعمل على بناء السدود وتقسيم المقسَّم وتجزئة المجزَّأ.

٩ ـ معوقات الحوار

هناك معوقات داخلية وأخرى خارجية وأعتقد أنّ الأساس هو معوقات الداخل ويقويها الخارج، بمعنى أنّه لولا القابلية الداخلية لما استطاع أحد أن يذكي نار الفتنة، ومن أهم المعوقات الفكرية: الذهنية الشقاقية التي تتبدى من خلال المفردات المبنية على فقه الشقاق والتناحر بدل فقه الوفاق والتحاور، ومن أهمها:

١) السب لمقدسات الطرف الآخر.

٢) حديث الفرقة الناجية (راجع كتابنا: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟).

٣) عدم تفعيل المبادئ الإسلامية والضوابط الكفيلة بحماية المجتمع الإسلامي من التصدع الداخلي.

١٠ ـ ضوابط حماية الداخل الإسلامي

١ ـ الأخوة الإيمانية: إنّ الإسلام يبني العلاقة الداخلية بين أتباعه على أساس مبدأ الأخوة الإيمانية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠] وليست الأخوة مجرد شعار أو نشيد نردده، إنّها نظام متكامل من الحقوق والواجبات، وهي تستدعي الحماية والنصرة.. عنوان الأخوة واضح من الناحية المفهومية لكنه متلبس من الناحية المصداقية وقد تعرض لعملية مسخ وتقزيم فأصبحت الأخوة مذهبية.

٢ ـ الحمل على الأحسن، من القواعد التي تسهم في توطيد الأمن الاجتماعي وتزيل التوتر قاعدة الحمل على الأحسن أو أصالة الصحة بمعنى استبعاد نية السوء عن فعل الآخر فكل عمل يقوم به يحمل وجهين أحدهما يمثل القبح والآخر يمثل الحسن، احمله على الأحسن ولو كان احتمالًا ضعيفًا، عنه ﷺ: «**اطلب لأخيك عذرًا فإن لم تجد له عذرًا فالتمس له عذرًا**»[(١)]، **وعن أمير المؤمنين** عليه السلام: «**ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنّن بكلمة خرجت من أخيك سوءًا وأنت تجد لها في الخير محملًا**»[(٢)]. إنّ هذه القاعدة ترمي إلى خلق الثقة بين أبناء المجتمع الواحد، وأن ننظر إلى الجانب المشرق والمضيء في شخصية الآخر لنكتشف العناصر الإيمانية، مر المسيح مع الحواريين على....

٣ ـ الأخذ بالظاهر: بمعنى عدم التخوين والابتعاد عن قراءة النوايا والاعتماد على حسن الظاهر.

(١) الخصال، ص٦٢٢.

(٢) الكافي، ج٢، ص٣٩٢.

ملحق (٢)
وقفة مع ظاهرة الاحتياط في الفتوى

يلاحظ المتابع أنّ جمعًا من الفقهاء مع أنّه قد يتمّ الدليل عندهم نظريًا على رأي فقهيّ معين، بيد أنّهم لا يفتون به، بل يدعون مقلديهم إلى الاحتياط عملًا، وهذه الظاهرة عبّر عنها الشيخ مغنية بأنّها دعوة إلى الـ«عمل بلا علم»[١]، وهي تجعل المكلف في عشرات الفروع الفقهية محكومًا بالعمل بالاحتياط فعلًا أو تركًا أو الرجوع إلى فقيه آخر يفتيه بالرخصة. وهذه الظاهرة التي اختص بها الفقه الشيعي دون سواه، ويهمنا أن نلقي نظرة على هذه الظاهرة:

١ ـ الاحتياط موارده وأسبابه المبررة وغير المبررة

ومحلّ الكلام ليس في موارد «الفتوى بالاحتياط»، كما في موارد العلم الإجمالي أو قضايا الدماء والأعراض التي ألزمت الشريعة فيها بالاحتياط، فهنا قد نهض الدليل على الاحتياط، وإنما الكلام في موارد «الاحتياط في الفتوى»، وهذا الاحتياط إنْ لجأ إليه الفقيه لكونه لم يتسن له الفحص التام في مدارك المسألة أو أدلتها التفصيليّة[٢]، فيكون ذلك مفهومًا إلى حين قيامه

---

(١) يقول الشيخ مغنية في مبحث طهارة الكتابي أو نجاسته: «وما زلت أذكر أنّ الأستاذ قال في الدرس ما نصه بالحرف: «أن أهل الكتاب طاهرون علميًا ـ أي نظريًا ـ نجسون عمليًا». وأني أجبته بالحرف أيضًا: «هذا اعتراف صريح بأن الحكم بالنجاسة عمل بلا علم». فضحك الأستاذ ورفاق الصف، وانتهى كل شيء!»، فقه الإمام جعفر الصادق، ج١، ص٣٢.

(٢) القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد للمرعشي، ج٢، ص٣٤٣.

بالفحص المطلوب، ولكنْ قد يلجأ الفقيه إلى الاحتياط حتى مع قيامه بالفحص التام، ووضوح صورة المسألة لديه، وعدم قيام دليل عنده على الإلزام، بل ربما مع نهوض دليل عنده على الترخيص والإباحة، كما مرّ في الفتوى بنجاسة الكتابي، فقد لاحظنا أن غير واحد قالوا إن الأدلة تقتضي الحكم بالطهارة، ومع ذلك احتاطوا بالنجاسة وهذا النوع من الاحتياط اللزومي يقع مورد السؤال عن سببه، ويمكن أن يذكر له أكثر من سبب:

الأول: ما يشير إليه الشيخ محمد جواد مغنية، وهو تخوّف الفقيه من ألسنة «المهوشين» الذين يمارسون نوعًا من التهريج ومحاولات الإسقاط له في حال أفتى بالترخيص[(١)]، وغالبًا ما يقوم بهذا الدور بعض الطلبة غير الراسخين في العلم ولا يميزون الضروريات من النظريات، لكنهم يرون أنفسهم في موقع حراسة الدين والعقيدة، وهؤلاء هم من يجرؤون عامة الناس على النيل من الفقيه.

وهذا السبب للاحتياط إنْ وجد فلا نستطيع أن نجد فيه للفقيه عذرًا، لأنّ الفقيه الذي يخاف من التهويش عليه أن لا يتصدى للإفتاء، أمّا الفقيه المتصدي للإفتاء فعليه أن يملك جرأة الإفتاء وأن لا تأخذه في الله لومة لائم، فشجاعة النطق بالحق مسؤولية شرعية، وكتمان العلم محرم شرعًا.

الثاني: مرور الأزمان على العمل بالفتوى ما يوهم ببلوغها درجة الضرورة، أو ادعاء كونها مسائل متسالمًا عليها أو إجماعية، ولا سيما إذا كانت المسألة ذات رمزية في الخلاف المذهبي[(٢)]، من هنا يكون من الأهمية بمكان دراسة آراء الفقهاء من التاريخية، والتعرف على كيفية تلقيهم لها. إن هذا يدفع الفقيه إلى تسجيل الاحتياط اللزومي. إنّ دعاوى التسالم

---

(١) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج١، ص٣٣.

(٢) من قبيل قول آمين في الصلاة، أو الشهادة الثالثة في الأذان، أو سقوط القرص.

والإجماع تلعب دورًا في التأثير النفسي على أعصاب الفقيه، ولا سيما إذا ما أرفقت بأسلوب لا يخلو من تهويل وتعظيم لأمر المخالفة، كاتهام الرأي المخالف بالشذوذ وأنه خرافة أو وسوسة أو أنّه لا يقول به جاهل فضلًا عن عالم، أو ما إلى ذلك مما يمنع من النقاش الحر في المسألة، في مبحث النجاسة مثلًا نلاحظ أن صاحب الجواهر يقول: «هذا (و) قد استقر المذهب الآن بل وقبل الآن على أنّ (الكفار أنجاس) كالكلاب والخنازير (ينجس المائع بمباشرتهم له سواء كانوا أهل الحرب أو أهل ذمة) وإن كان قول المصنف هنا: (على أشهر الروايتين) مشعرًا بنوع تردد فيه، بل منه تحيّر بعض المتأخرين عنه، فوسوس في الحكم أو مال إلى الطهارة مطلقًا أو أهل الكتاب خاصة. لكن قد تقدم في كتاب الطهارة ما يرفع الوسوسة المذكورة الناشئة من اختلال الطريقة، خصوصًا بعد شهرة الطهارة بين العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم، وصدر بعض الأخبار تقية منهم»[١].

ولا يخفى أنّ هذا الأسلوب الذي يعتمده بعض الفقهاء ومنهم صاحب الجواهر رحمه الله في الكثير من المسائل[٢] إن لم نعبر عنه بأنه أسلوب تهويلي ويمارس نوعًا من الترهيب الفكري، فلا أقل من القول: إنه أسلوب غير علمي، وهو دون شك يترك أثرًا سلبيًا في النفوس معطلًا لعملية البحث، ويحول دون القراءة الموضوعية للمسائل.

إن الشذوذ هو في مخالفة ما هو حجة في المسألة وليس في مخالفة آراء الفقهاء الذين تبانوا على الإفتاء بالمسألة لعدة قرون حتى خالها البعض مسألة مسلمة، وأنها ضرورة، واللطيف أن صاحب الجواهر يصرح في غير مورد بأن هذا الحكم في زماننا هو ضروري أو كالضروري، مع أن ضرورة

---

(١) جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٨٩.

(٢) كما في قوله تعليقًا على استظهار الشهيد الثاني القول بجواز أكل ذبائح أهل الكتاب: «من أنّه لو وقع ذلك من غيره لعدّ من الخرافات»، جواهر الكلام، ج٣٦، ص٨٦.

المسألة لا بدّ أن تكون ممتدة إلى عصر التشريع، كما أوضحنا في مجال آخر[١].

الثالث: ولعلّه الأساس لبروز الظاهرة وهو تورع الفقيه وتخوّفه من الإفتاء الترخيصي في مسألة مخالفة للمشهور أو للإجماع.

وهو سبب نعذر فيه الفقيه، بيد أننا لا نفضل لفقيه يعتمد الاحتياط الوجوبي منهجًا له التصدي لعملية الإفتاء، فمن يرغب بالاحتياط لدينه، ويريد أن يضمن خلاصه الأخروي، فهذا حقه فليحتط لنفسه، وليقم بدوره التعليمي والتربوي، ولكن دون أن يتصدى لعملية الإفتاء مع الإكثار من الاحتياطات في المسائل الابتلائية.

٢ ـ النتائج السلبية لظاهرة الاحتياط

إنّ منهج الاحتياط الذي حوّل الكثير من الأحكام الشرعيّة الترخيصية في أذهان المكلّفين إلى أحكام تحريميّة كان له نتائج سلبية عديدة ربما اتضح بعضها مما سلف، ولكننا نلخصها فيما يلي:

١ ـ أنّه سيربك المجتمع، ومعلوم أنّ الشريعة ليست مجرد فتاوى للأفراد، وإنما هي فقه للمجتمع برمته، والحياة الاجتماعية أو السياسية لا يمكن أن تتحرك على أساس منهج الاحتياط، وهذا ما يفسر الحديث المروي عن النبي ﷺ: «أن الله يحب أن يُعمل برخصه كما يحب أن يُعمل بعزائمه»[٢]. والاحتياط اللزومي يسد باب الأخذ بالرخص، هذا على صعيد المجتمع وأما على صعيد الفرد، فإن الاحتياط اللزومي في القضايا الابتلائية يوقعه في العسر والحرج.

إنه ليس ثمّة مشكلة لو أن الفقيه لجأ إلى الاحتياط في الحوادث التي تقلّ البلوى فيها «وتقضي ظروف الجماعة أو ظروف الشخص الحذر من تعدّي

(١) راجع أصول الاجتهاد الكلامي.

(٢) المصنف لعبد الرزاق، ج١١، ص٢٩١.

حدود الله، ويكون الاحتياط فيها ممكنًا من غير حرج ولا ضرر على المكلّف الشخص أو الجماعة، بحيث يكون الاحتياط وسيلة لحفظ حرمة الشريعة وسلامة سلوك الفرد وليس كتمانًا للحقيقة الشرعية، وأمّا إذا كان على الحكم الشرعيّ دليلٌ بيّن، وكانت دائرة البلوى فيه عامة تشمل الأمّة كلّها أو تكاد، والاحتياط فيه يؤدّي إلى الحرج الشديد، فإنّ الاحتياط في هذه الحالة قد يكون على خلاف مقصد الشارع المقدّس، لأنّه يؤدّي إلى تفويت مصلحة الحكم الشرعي على الأمّة، بل ربّما أصبح كارثة على المجتمع، كالاحتياطات في قضايا علاقة المرأة بالمجتمع، أو علاقة المسلمين بغيرهم[(١)].

على سبيل المثال: عندما يفتي الفقيه مقلّديه بالاحتياط في ترك النظر إلى وجه المرأة ولو بدون تلذّذ أو ريبة، أو بلزوم تغطية الرجل الجميل وجهه إذا كان مظنّة لفتنة النساء به، أو الاحتياط في تجنب المتنجس الثالث والرابع، أو نحو ذلك من الاحتياطات، فإنّ هذه الاحتياطات هي مصدرٌ للحرج والعُسر على الناس ولنتصوّر مدى العُسر الذي يعانيه إنسانٌ مسلم فرضت عليه الظروف العيش في بلدان الغرب عندما يفتيه الفقيه احتياطًا بنجاسة الكفّار، ونجاسة كلّ ما لاقوه إلى الملاقي الرابع[(٢)]، مع قيام الدليل على الطهارة في البحث العلمي، أَوَليس ترك الاحتياط في هذه الموارد وأمثالها هو المنسجم مع مبدأ الاحتياط؟.

٢ ـ إنّ المسار الفقهي المبني على الأخذ بالاحتياطات من غير موجب للاحتياط في الموارد التي تعم فيها البلوى، مع ما فيه من إغفال واضح لروح التشريع ومقصد السهولة واليسر، قد يدفع بعض المؤمنين إلى التفلت من الحكم الشرعي وعدم امتثاله، لما يرون فيه من ثقل على نفوسهم،

---

(١) الستر والنظر، للشيخ شمس الدين، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) سئل السيد الخوئي: «ما رأيكم بالمتنجس الرابع هل هو طاهر أم لا؟ فأجاب: إن كان المتنجس الثالث مائعًا فالرابع يتنجس بملاقاته، وإن كان جامدًا فتنجس الرابع احتياط لزومي»، صراط النجاة، ج١، ص٣٤.

ويتجاوزون بتعديهم موارد الاحتياط إلى موارد المحرمات، ومن جهة أخرى، فإنّ هذا المسار معطوفًا على المنهج الدقيق الهندسي في إنتاج الفتاوى، كان سببًا مساعدًا في مضاعفة مشكلة الوسوسة القهرية لدى المؤمنين، ولا سيّما فيما يرتبط بمسائل الطهارة والصلاة والنية وغيرها التي يبتلون بها، الأمر الذي يخلق لهم عقدة نفسية أو يؤدّي إلى إرباك حياتهم الشخصية والاجتماعية.

٣ ـ إنَّ كتمان الأحكام الشرعيّة الترخيصيّة، والاحتياط في مواردها، لا يتناسب مع حركيّة التشريع الإسلامي ومرونته التي تفرضها تغيرات الحياة وتطوّراتها البالغة التعقيد، ويعطي انطباعًا خاطئًا وصورة مشوهة عن حقيقة الإسلام وطبيعته التيسيرية، ما يُوجب ابتعاد الآخرين عنه ونفورهم منه، إنّ سهولة الشريعة كانت أحد عناصر الجاذبية فيها. ولهذا فإنّ إصدار الفتاوى الترخيصية في الموارد التي قامت الحجّة عليها: «يحقّق نتيجتين: إحداهما عملية: من حيث ارتباطها بعمل المكلّف وتسهيل أموره وإبعاده عن العسر والحرج، والثانية فكرية: وهي تقديم الصورة الصحيحة للإسلام من خلال أحكامه الأصيلة»[١].

٤ ـ إنّ هذا المسار الذي يحاذر فيه الفقيه من الإفتاء بالترخيص قد يخلق انكماشًا في ذهنيّة الفقهاء أنفسهم، ما ينعكس سلبًا على حركة الفقه، لا سيّما أنّ هذه النزعة أسست لذهنية عامة في الوسط الفقهي تعتبر أنّ الترخيص المخالف للمشهور هو شذوذٌ فقهي لا بدّ من تجنّبه، وهذا ما ساهم ويساهم في خنق روح الإبداع، حذرًا وتخوّفًا من تبعات الجهر بالمخالفة التي أقلّها الرمي بالشذوذ وتأسيس فقه جديد والخروج على المألوف ونحو ذلك.

---

(١) قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٨، ص٢٣.

الميرزا القمي ونظرته لمسار الاحتياط

وقد أجاد المحقّق القمّي صاحب القوانين في التعبير عن صعوبة الأخذ بالاحتياط، وهو وإن كان ناظرًا إلى مسلك الاحتياط العام الذي طرح العمل به كبديل عن التقليد والاجتهاد، لكن كلامه يطال ما نحن فيه بشكل أو بآخر، قال: «وكلّ من يبتلى بالمسائل الطارئة بين الناس يعلم أنّ الاحتياط لا ينفع» وأضاف في جوابٍ له على رسالة من قبل الحكيم الملا علي النوري الذي كان يرى تبعًا لبعض الفقهاء أنّه «لا مجال في أمثال هذا الزمان إلّا للاحتياط» يقول: «لم أستطع إلى الآن أن أفهم إمكانية أن يأتيَ الإنسان بجميع أو أغلب التكاليف بالاحتياط من دون خوف» ثم قال القمّي: «الاحتياط في بعض الموارد مستحيل، ويتعيّن إمّا الاجتهاد أو التقليد، مثلًا في الجهر والإخفات في «بسم الله الرحمن الرحيم» في الصلاة الإخفاتية، فالبعض قال بوجوب الجهر وبعضٌ قال باستحبابه، ولست أدري هل الاحتياط في الجهر أم في الإخفات، في الفعل أو الترك خوف العذاب... وأنتم إذا لم تريدوا الاتكاء على نفي العُسر والحرج، وتريد أن تقضي صلاة عمرك، وفي كلّ يوم تصلّي أيضًا الصلوات الإخفاتية أداءً فكيف يمكنك ذلك؟» ثم يذكر له مجموعة من المحاذير المترتبة على سلوك طريق الاحتياط، ويضيف: «ثمّ ما المراد من الاحتياط، فإن كان المراد منه تحصيل اليقين فهذا غير ممكن، ولو أمكن في مورد فليس مما يشفي العليل، لأنّ غالب العبادات مركبات مثل الوضوء والغسل والصلاة والصوم والحجّ والجهاد، بل كذلك قاطبة، فإذا كان أحد الأجزاء ظنّيًا، فالمركب يكون ظنّيًا لا يقينيًا لأنّ الكل ينتفي بانتفاء الأجزاء..» إلى أن يقول: «ثم بناءً على الآية الشريفة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، فبماذا تأمرون عيالكم الذين يتبعونكم، فإنّهم سيتبعونك، إمّا بأن يقلّدوك أو يحتاطوا كما تحتاط.. والمرأة عليها مواكبة أمر البيت والأطفال والحفاظ على حقوق الزوجية ولوازمها، والبنت الصغيرة في أول التكليف كيف تحمّلونها هذه المشاقّ والحال أنّ الحقّ تعالى قال في القرآن

المجيد ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والنبي ﷺ قال: الشريعة سمحة سهلة، فإذا قال الله: لماذا تحمّلون عبادي المشاق ولم أرِدْ منهم إلّا اليسير، وإذا قال النبي ﷺ: إنّ ديني سهل فلماذا تعقّدون الأمر على أمّتي وخصوصًا الضعفاء منهم فبماذا تجيب؟ وإذا أتيت بأدلّة حسن الاحتياط ففيها ألف كلام، وغاية ما يسلم به الاستحباب لا غير، إلى غير ذلك من مساوئ الالتزام بالاحتياط». ويضيف: «هذا في العبادات، أمّا المعاملات والمرافعات فإنّ الألم أشدّ والمصيبة أعظم، إذ قد تحتاج إلى قطع النزاع بين شخصين لا مجال للصلح بينهما، وفي ترك الحكم مفاسد عظيمة من قتل النفوس وسفك الدماء وهتك الأعراض...»(١).

٣ ـ تبرير ظاهرة الاحتياط في مقام الفتوى

وقد يدافع البعض عن ظاهرة الاحتياط الوجوبي المشار إليها ببعض الوجوه:

الوجه الأول: أنّ الفتوى بالترخيص قد تخلق جوًّا من التساهل والتسامح في السلوك، ما يدفع بالكثير إلى تجاوز حدود الرخصة الشرعية إلى ارتكاب المحرّمات تذرّعًا بفتاوى الحلّ، ولهذا فالأجدر الاحتياط بحرمة اللعب بآلات القمار بدون رهان حتّى لا يجرّ ذلك إلى اللعب بها على وجه قماريّ، كما أنّ الأَوْلى الحكم احتياطًا بنجاسة أهل الكتاب حتى لا يفضي القول بطهارتهم إلى استسهال تناول مآكلهم ومشاربهم التي قد لا تخلو من المحرّمات أو نحو ذلك. وهذا يقال في سائر الموارد.

ولكنّ هذا المبرّر غير مُقنع، فإنّ غير الملتزمين بالشرع لا ينتظرون الأحكام الترخيصيّة ليبرّروا بها عدم التزامهم، كما أنّ تعدّي بعض الناس في استعمال الرخص لا يغيّر حكم الله ويصير الحلال حرامًا، لا سيّما أنّ الله

(١) قصص العلماء، ص١٧٢ ـ ١٧٥.

يحبّ للعبد أن يأخذ بِرُخَصِه كما يُكره له ارتكاب معاصيه، على ما جاء في الحديث النبوي، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧].

الوجه الثاني: إنّه بمقتضى أدلّة حجّية الفتوى، فإنّ ما يجب على الفقيه بيانه هو الأحكام الإلزامية فقط دون الأحكام الترخيصيّة. هذا ما نقل عن السيد الخوئي(١).

ولو أن هذا الكلام قد سيق مساق الدفاع عن ظاهرة الاحتياط، فيلاحظ عليه:

أولًا: إنّه رأي لا يعرف له وجهٌ بعد ملاحظة ما دلَّ على وجوب بيان أحكام الله تعالى، والأحكام الترخيصيّة كالإلزاميّة ممّا يتوقّف عليه انتظام حياة الناس واستقامتها على جادة الشرع(٢).

ثانيًا: لنفرض أنّ الفقيه غير ملزم ببيان الأحكام الترخيصية، بيد أنّ ذلك لا يعني أنّه مخول أن يدعو إلى الاحتياط اللزومي في مواردها. ولا سيما مع ما يستتبعه ذلك من التضييق على المكلفين، ناهيك عن أن الأحكام الترخيصية تعكس صورة الشريعة الإسلامية وتبين سهولتها، الأمر الذي له دوره الكبير في الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه في وجه التشكيكات التي تطاله من زاوية أنّه يتضمن تشريعات مكبلة للإنسان.

الوجه الثالث: إنّ الاحتياط هو مقتضى الورع والتقى، ومعلوم أنّ الإفتاء مهمة عظيمة وجليلة وخطرها عظيم، لأن المفتي كأنما يوقع باسم رب العالمين، وقد كثرت النصوص التي تحذر من التقول على الله تعالى، وأنّ من أفتى بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.

ويلاحظ عليه: إنّ الفقيه الذي يفتي بالترخيص إنما يفتي لقيام الحجة بينه

---

(١) الستر والنظر، ص٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

وبين الله على ذلك، وبعد استفراغ الوسع في الوصول إلى الحكم الشرعي، وعندها وبعد عدم نهوض دليل عنده على الحرمة أو الوجوب، فيرجع إلى ما أرشدت إليه الشريعة من الأخذ بمقتضى البراءة والإباحة، وربما قامت الحجة عنده على الإباحة، وهذه الحجة هي المعذر والمؤمن له من احتمال المساءلة، **ولو أنّ الفقيه أراد أن** يأخذ بالحسبان الاحتمالات الضعيفة التي لم ينهض عليها دليل، فيحتاط في الفتوى فعليه أن يحتاط في مئات بل آلاف الفروع الفقهية النظرية، فيكون الأجدى دفعًا لغائلة الاحتمالات المذكورة أن يدعو مكلفيه إلى سلوك الاحتياط في كل شيء! وأما أن يقول فليرجعوا إلى غيري، فليس حلًا لأنّه ماذا لو أن الغير أراد مراعاة هذا الاحتمال ولجأ إلى الاحتياط الوجوبي؟!

يقول السيد فضل الله: «وفي ضوء ذلك، فإنّ على الفقيه أن يملك شجاعة النطق بالحقّ فيما ثبت له من الحقّ، لا سيّما إذا كانت المسألة تتعدّى حالته الذاتية إلى الحالة العامة في مسؤولية الآخرين ومسؤولية إعطاء النظرة الصحيحة عن الإسلام، وإذا كان يلاحظ الورع والتقوى في أموره، فعليه أن يواجه المسألة في دائرتين: الأولى: إنّ الورع والتقوى يمثّلان العنوانين الخاضعين لقيام الحُجّة لدى الإنسان في أيٍّ أمر من الأمور، فيكون اتباعه للحُجّة مصداقًا لهذين العنوانين، لأنّه حينئذ يُحرز الجدال عن نفسه، في هذا المورد أمام الله، لأنّه ليس مكلّفًا بالواقع في بُعده العميق بعيدًا عن مصادر الاجتهاد الموثوقة، كما أنّ قاعدة: «مَن اجتهد فأصاب فله أجران، ومَن اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد»، تُسبغ الشرعيّة على عمل المجتهد وتحرّره من عقدة الخطأ في إصابة الواقع. الثانية: إنّ على هذا الفقيه أن يبتعد عن موقع المرجعية في الفتوى، لتكون احتياطاته لنفسه، فلا يفرضها على الناس ليربك حياتهم ويعقّد أمورهم من دون قاعدة علمية»[١].

(١) قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٨، ص٢٣.

ملحق (٣)
ما المقصود بالتخريج؟

التخريج في الفقه الإسلامي له مستويان:

المستوى الأول: التخريج على فتاوى الفقهاء، وهذا معمول به في الفقه السني، حيث يتم التخريج على نصوص أئمة المذاهب أو أصولهم، قال النووي في بيان شروط المفتي أنّه لا بدّ أن يكون قادرًا على إلحاق «ما ليس منصوصًا عليه لإمامه بأصوله»، ثم يتخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها، كفعل المستقل بنصوص الشرع، وربما اكتفى في الحكم بدليل إمامه ولا يبحث عن معارض، كفعل المستقل في النصوص، وهذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه وعليها كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم، والعامل بفتوى هذا مقلد لإمامه لا له.. وله أن يفتي فيما لا نصّ فيه لإمامه بما يخرجه على أصوله. هذا هو الصحيح الذي عليه العمل وإليه مفزع المفتين من مدد طويلة. ثم إذا أفتى بتخريجه فالمستفتي مقلد لإمامه لا له هكذا قطع به إمام الحرمين في كتابه الغياثي وما أكثر فوائده. قال الشيخ أبو عمرو: وينبغي أن يخرج هذا على خلاف حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وغيره أن ما يُخرِّجه أصحابنا هل يجوز نسبته إلى الشافعي؟ والأصحّ أنّه لا ينسب إليه، ثم تارة يُخرَّج من نص معين لإمامه، وتارة لا يجده فيخرج على أصوله، بأن يجد دليلًا على شرط ما يحتج به إمامه فيفتي بموجبه، فإن نصّ إمامه على شيء ونص في مسألة تشبهها على خلافه، فخرَّج من أحدهما إلى الآخر

سُمي قولًا مخرجًا، وشرط هذا التخريج أن لا يجد بين نصيّه فرقًا فإنْ وجده وجب تقريرهما على ظاهرهما»[١].

المستوى الثاني: التخريج على ضوء النصوص الشرعيّة من الكتاب والسنة.

والفارق بين المستويين المذكورين أنّ التخريج في المستوى الأول هو اجتهاد في فهم كلام إمام المذهب ومحاولة إيجاد معالجات جديدة للفروع المستجدة من وحي كلام إمام المذهب، وهذا في الواقع لا مبرر للانشغال فيه بل الانشغال فيه هو أحد أسباب الشلل والجمود الذي أصاب العقل الفقهي لدى من يؤمن بهذه التخريجات، بينما الثاني هو اجتهاد في فهم النصوص الشرعية وهو مطلوب على نحو الكفاية.

والمستوى الثاني قد جرى عليه الفقهان السني والشيعي، ولكن الفقه الشيعي رفض التخريج من المستوى الأول، كما أنّه لم يقبل بالتخريج على المستوى الثاني، إذا كان تخريجًا ظنيًا، يعتمد وسيلة القياس أو تنقيح المناط الظنيين، والتخريج الصحيح عند الشيعة هو «تعدية الحكم من منطوقٍ به إلى مسكوت عنه، إمّا لكون الحكم في المسكوت عنه أولى من المنطوق به، كدلالة التأفيف على تحريم الضرب. وإما لتساويهما في الحكم، كدلالة تحريم بيع الرطب بالتمرة [على] بيع العنب بالزبيب»[٢]. طبيعي أنّ شرط حجية قياس الأولويّة أو المساواة هو القطع بالملاك في الأصل ووجوده بالفرع، وإلّا كان منهيًا عنه.

(١) المجموع، ج١، ص٤٤.
(٢) المقتصر في شرح المختصر، لابن فهد الحلي، ص١٣١.

ملحق (٤)
ظاهرة الإضمار في الأخبار

١ ـ معنى الإضمار

الخبر المضمر، هو ما يُطوى فيه ذكر المتكلِّم أو المسؤول منه عند انتهاء السند إليه، ويعبر عنه بالضمير الغائب، فيقول الراوي: «سألته»، أو «سمعته يقول» أو عنه، أو نحو ذلك، وبعضهم عبر في تعريفه بأنه الذي يُطوى فيه ذكر المعصوم[1]. ولكن هذا تعريف لا يخلو من مصادرة، فإن كون المعبّر عنه بالضمير معصومًا هو أول الكلام.

ويظهر من بعض الفقهاء أنّ المضمر هو المقطوع[2] أو يسمى بالمقطوع أيضًا، وقد رادف بعضهم بينهما وأضاف: «ويقابله الحديث المصرح أو الموصول»[3]. ولكنّ الأقرب وجود فرق بينهما، فالمضمر هو ما تقدم تعريفه، وأما المقطوع فهو الذي لا يعبر فيه بالضمير عن المسؤول، وإنما بفعل القول منسوبًا ظاهرًا إلى المحدث المعروف اسمه، ولا ينبغي الخلط

---

(١) دراسات في علم الدراية، علي أكبر الغفاري، ص٥٩.

(٢) الدروس الشرعية، ج١، ص٣٧٧، والروضة البهية، ج١، ص٧١٧، وصف رواية مضمرة لزرارة بـ« المقطوعة»، ومسالك الإفهام، ج١٥، ص٤١٢، وفي مجمع الفائدة والبرهان، ج١، ص١٥٧، وصف رواية لزرارة بالمقطوعة، وجاء فيها: «قال: قلت له..»، وأصول الحديث للشيخ الفضلي، ص١٠١، وفي رياض المسائل ج٥، ص٣١٦، عبر عن إحدى المضمرات بالمقطوعة.

(٣) أصول الحديث، ص١٠١.

بينهما. وقد عبّر بعض الفقهاء عن رواية سليمان بن حفص في ابتلاع الصائم الغبار[١] بالمقطوعة[٢]، وعلّق عليه السيد الخوئي قائلًا: «فإنْ أراد بالقطع الإضمار ولو على خلاف الاصطلاح فلا مشاحّة فيه، وإن أراد المصطلح من المقطوعة فلا قطع في السند بوجه كما لا يخفى»[٣].

ومشكلة المضمرات الأساسيّة تكمن في احتمال أن لا يكون مرجع الضمير هو المعصوم عليه السلام، وهذا ما دفع بعض العلماء إلى التصريح بعدم حجيتها.

٢ ـ مضمرات سماعة / نموذجًا

ومن أبرز المضمرات في الأحاديث مضمرات سماعة، وقد بلغت «ثلاثمئة وتسعين موردًا» كما يذكر السيد الخوئي رحمه الله[٤]. وقد وقعت مضمراته في موضع الجدل[٥]، فرفضها الشيخ الطوسي، قال تعليقًا على رواية مضمرة لسماعة تضمنت كون إنشاد الشعر أو الكذب موجبًا لانتقاض الوضوء: «فأول ما فيه أنّ سماعة قال: «سألته» ولم يذكر المسؤول بعينه، ويحتمل أن يكون قد سأل غير الامام فأجابه بذلك، وإذا احتمل ما قلناه لم يكن فيه حجة علينا..»[٦]. وسيأتي رفض بعض مضمراته من قبل العلامة.

في المقابل، قبل الكثيرون مضمراته، بل رفض السيد البروجردي أن

---

(١) قال: «سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمدًا أو شمّ رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل في أنفه أو حلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين..»، تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢١٤.

(٢) رياض المسائل، ج٥، ص٣١٦.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي، ج٢١، ص١٥٤.

(٤) معجم رجال الحديث، ج٩، ص٣٠٩.

(٥) انظر: قواعد الحديث للغريفي، ص٢١٧ ـ ٢١٨ وأيضًا دروس تمهيدية للايرواني، ص٢١٢ ـ ٢١٤، والفضلي في أصول الحديث، ص١٠١.

(٦) تهذيب الأحكام، ج١، ص١٦.

يعدها في عداد المضمرات، قال تعليقًا على إحدى رواياته المضمرة: «والرواية وإن كانت مضمرة إلَّا أنّ مضمرات سماعة لا إشكال فيها، لأنّها في الحقيقة غير مضمرة. وقد نشأ توهّم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذي روى عنه، مع أنّه في أوّل كتابه روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثمَّ عبّر بعد ذلك بقوله: وسألته إلى آخر الكتاب، لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانيًا، فالإشكال فيها من جهة الإضمار ممّا لا يُقبل»[١].

وما ذكره السيد البروجردي في آخر كلامه هو أحد مناشئ الإضمار، وسيأتي الحديث عنه.

٣ ـ موقف العلماء من المضمرات

المُراجع لكلمات الفقهاء والرجاليين والمحدثين يجد أنّهم قد اختلفوا بشأن الأخبار المضمرة على ثلاثة أقوال:

أ ـ موقف الرد المطلق

القول الأول: هو الذاهب إلى رد المضمرات وعدم الاعتماد عليها، بسبب جهالة المسؤول منه وعدم الوثوق بكونه المعصوم، وقد نقل الشيخ حسن (صاحب المعالم) هذا الرأي عن «جمع من الأصحاب» وأنهم رأوا «أن مثله قطع ينافي الصحة»[٢].

وقد أكثر العلامة الحلي من ردّ المضمرات، وظاهره الرد المطلق، ويبرر ردها بأنها «غير مسندة إلى إمام»[٣]، وبعض المضمرات التي ردها هي من روايات سماعة[٤]، التي عُرفت عندهم بالقبول. وقد رفض العلامة أيضًا

---

(١) نهاية التقرير في مباحث الصلاة، ج٢، ص٣٥٠.

(٢) منتقى الجمان، ج١، ص٣٩.

(٣) انظر: تذكرة الفقهاء، ج١٠، ص٣٤٣، ومختلف الشيعة، ج٣، ص٤٧٥، وج ٤، ص١٧٧، ومنتهى المطلب، ج٤، ص١٣٧،

(٤) مختلف الشيعة، ج٤، ص٢١٥، ومنتهى المطلب، ج٩، ص١٢٤.

الأخذ بالخبر المقطوع مستخدمًا التعبير المشار إليه، أي إنه غير مسندٍ إلى إمام[١].

ب ـ التفصيل بين مضمرات الأجلاء وغيرهم

القول الثاني: هو التفصيل في قبول المضمرات بين الرواة، فَتُقبَل المضمرة إن كان الراوي من الأجلاء المعروفين بقربهم من الأئمة عليهم السلام وعدم أخذه من غيرهم عليهم السلام.

ومن أصحاب هذا الاتجاه: الشيخ البهائي حيث قَبِل مضمرات الأجلاء، مما ظاهره أنّه يفصل بينها وبين مضمرات غير الأجلاء، قال: تعليقًا على رواية جاء علي بن مهزيار في سندها: «وأمّا عدم التصريح باسم الإمام عليه السلام فغير مضر، لأن جلالة شأن علي بن مهزيار تقضي بقبول مضمراته كما قبلوا مضمرات زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما، فما في كلام بعض الأصحاب من الطعن في سند هذا الحديث ونسبته إلى الضعف بسبب جهالة الكاتب ليس على ما ينبغي»[٢].

ونَقَل الأردبيلي عن الفقهاء قولهم: «الظاهر أن مثل زرارة ما ينقل في مثل هذه، إلّا عن الإمام عليه السلام»[٣]. وممن ذهب إلى تبني هذا الرأي صاحبي الجواهر[٤] والكفاية[٥].

ويظهر من السيد الخوئي تبني هذا الرأي قال في مورد: «أن مضمرات زرارة كمسنداته»[٦]. وقال في مورد آخر تعليقًا على رواية مضمرة لسماعة:

---

(١) مختلف الشيعة، ج٥، ص٢٥٨.

(٢) الحبل المتين، ص١٧٦.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ١، ص١٥٨.

(٤) قال تعليقًا على رواية: «مضمرات الأجلاء حجة عندنا»، جواهر الكلام، ج١٩، ص٤٠٧.

(٥) قال: «وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلّا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمرها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام»، كفاية الأصول، ص٣٨٩.

(٦) موسوعة الإمام الخوئي، ج٦، ص٣٦٧.

«ولا يضرها الإضمار بعد أن كان المضمر مثل سماعة الذي لا يروي إلاّ عن الإمام»[١]. وقال في مورد ثالث تعليقًا على رواية مضمرة لإسحاق بن عمار: «ولا يضرّها الإضمار، فإنّ جلالة ابن عمار تأبى عن الرواية عن غير الإمام عليه السلام»[٢]، وقال الأمر عينه تعليقًا على رواية لمحمد بن مسلم[٣].

ولكنّ هذا الرأي تعترضه معضلة، وهي أن جلالة هؤلاء لم تكن ملازمة لهم، فلربما كانوا أشخاصًا عاديين ثم ترقوا في مدارج الكمال، فما الذي يدرينا أن الرواية المضمرة هي مأخوذة عنهم في زمن جلالتهم؟! وقد رأينا أنّ بعض الأجلاء من أصحابنا يسألون من هم أجلّ منهم أو أسبق قدمًا ومعرفة واتباعًا للأئمة عليهم السلام، فهذا عمر بن أذينة وهو الثقة الجليل[٤]، يسمع رواية من عبد الله بن محرز فيسأل عنها زرارة، فيقول له زرارة: «إنَّ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ ابْنُ مُحْرِزٍ لَنُورًا»[٥]، فما المانع من أن يكون مرجع الضمير إلى أحد هؤلاء الأجلاء؟!

ت ـ القبول مطلقًا

وبعضهم قَبِلَ الاعتماد على كل المضمرات بل والمقطوعات دون تفصيل، وذلك، لعدة وجوه:

الوجه الأول: أنّ المضمرات التي يوردها أصحاب كتب الحديث في كتبهم، إنما يوردونها على سبيل التبني، فهُم يفتون بها ويرون أنها حجة بينهم وبين الله تعالى، وهذا يدل على جزمهم بصدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام: قال الشيخ حسين عصفور (١٢١٦هـ) تعليقًا على مقطوعة

(١) موسوعة الإمام الخوئي، ج١٥، ص٢٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص١٥٠.
(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٩٥.
(٤) يقول فيه النجاشي: «شيخ أصحابنا البصريين ووجههم».
(٥) الكافي، ج٧، ص١٠٠.

ليونس[(١)] رواها الكليني والشيخ: «ويحتمل أن يكون هذا من كلام يونس فتوى منه، والحمل الأول أولى، لأنه مستبعد أن يورده مثل الكليني والشيخ حجة ودليلًا على شيء من الأحكام وإن لم يسنده إلى الإمام، فاعتماد هؤلاء على مثل هذه الروايات المقطوعة دليل على قطعهم بأن ذلك عن الإمام لأنها الطريقة المستعملة في الصدر الأول»[(٢)]. وإلى هذا الرأي ذهب النراقي، فرأى أنّ «ذكر صاحب الأصل لها في طيّ الروايات قرينة على أنّ المسؤول عنه هو الإمام»[(٣)].

ويرده:

أولًا: إنّ جزم هؤلاء بما أوردوه في كتبهم وكونه حجة بنظرهم ليس تامًا على إطلاقه، فلم يعلم أن منهج الجميع هو الاعتماد على كل ما أوردوه في كتبهم من أخبار، بل إنّ بعضهم ربما كان يهدف إلى حفظ ما وصله من الأخبار الواردة في الأصول، أي باختصار: ربما وصلتهم على هذه الحال فنقلوها وسجلوها كذلك. وهذا الشيخ الطوسي يورد مضمرة لسماعة ـ كما سنذكر ـ وردّها، كما أن بعض المحدثين يعقد بابًا خاصًا اسمه باب النوادر ويورد فيه عدة أخبار، والنوادر هي على رأي الشيخ المفيد الأخبار التي لا عمل عليها.

ثانيًا: على فرض أنهم جازمون أو واثقون بما أوردوه في كتبهم بيد أنّ جزمهم ليس حجة علينا، لأنّه فيما يبدو جزم حدسي اجتهادي وليس معتمدًا على عناصر حسية أوجبت لهم الجزم أو الوثوق.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الإيراوني، قال: «إنّ ذكر الضمير بدون مرجع قضية غير مألوفة في اللغة العربية، فلا يليق بالعارف بأساليب الكلام

(١) عن يونس قال: «في رجل له عدة مماليك..».
(٢) عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق الناضرة، ج١، ص١٩٨.
(٣) مستند الشيعة، ج١٠، ص٢٣٩.

العربي إذا دخل على جماعة من الناس أن يقول: سألته من دون ذكر المرجع، وعليه ففي موارد ذكر الضمير بدون مرجع، لا بدّ من وجود عهد خاص بين الطرفين لمرجع الضمير اعتمدا عليه في تشخيص المرجع وبسبب ذلك ذكر الضمير. ثم نضم إلى ذلك مقدمة أخرى وهي أنه لا يوجد شخص يليق أن يكون معهودًا إلّا الإمام عليه السلام فإنه المعهود في الأوساط الشيعية بتوجيه الأسئلة إليه، وبذلك يثبت كون المسؤول هو الإمام عليه السلام بدون حاجة إلى تفصيل.

وإذا قال قائل: لعلّ هناك شخصًا غير الإمام عليه السلام كان معهودًا بين الطرفين اعتمدا على عهده في ذكر الضمير ولا يتعيّن كون المعهود هو الإمام عليه السلام. **كان جوابنا**: إنّ المضمِر كسماعة مثلًا حيث إنه لم يحتكر الرواية على نفسه بل حدّث بها غيره أو سجّلها في كتابه فذلك يدلّ أنه أراد نقلها لجميع الأجيال، وحيث لا يوجد شخص تعهده الأجيال جميعًا إلّا الإمام عليه السلام فيثبت بذلك كون الضمير راجعًا إلى الإمام عليه السلام»[١].

أقول: المقدمة الأولى المذكورة في كلامه صحيحة، فلا يعهد ذكر الضمير بدون مرجع متوافق عليه بين المتكلم والسامع ضمنًا ـ كما لو كانت الظروف الأمنية لا تسمح بالتصريح باسمه ـ أو لكونه مذكورًا في صدر الكلام، وهذا لا يختص باللغة العربية خلافًا لما جاء في كلامه، بيد أن مناقشتنا هي في المقدمة الثانية التي حتّم فيها أن يكون المرجع هو الإمام عليه السلام، لأنه المعهود عند الشيعة، وملاحظتنا على كلامه:

أولًا: أنه يفترض وكأنّ المتكلم يخاطب جمهورًا من الشيعة عبر منابر عامة، فيضمر الاسم اتكالًا على معهوديته بينهم، ولكنّ هذا غير صحيح، إذ قد يكون الحديث بين التلميذ والأستاذ فقط، وليس ثمة ما يمنع أن يكون الشخص المعهود بينهما غير الإمام؟ فمثلا عندما يروي زيد عن عمرو قال:

(١) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، ص٢١٢.

سألته.. فعمرو وهو الذي أضمر اسم المسؤول إنما يحدث بالخبر زيدًا، ولا يسمي له اسم الشخص المسؤول اتكالًا على أنّ ثمة اسمًا معهودًا عليه بينهما يعتقدان بكونه أهلًا للسؤال منه، وليس بالضرورة أنّ عمرًا قد حدّث بالرواية في الملأ الشيعي العام، ليقال إن الاسم المعهود عند الجميع هو المعصوم.

إن قلت: إذا اتكل عمرو على معهوديّة الاسم بينه وبين زيد فلماذا لم يوضح زيد الاسم لمن حدثهم بالخبر، ولم يسم الشخص المعهود حتى لا يوقعهم في الجهالة.

قلت: ربما اعتمد زيد أيضًا على معروفية الاسم عند تلميذه، وربما كان الخبر في الكتاب واردًا بالضمير (وهو يرجع لغير الإمام) في كتاب زيد أو كتاب عمرو، وكان بناء زيد على بيان مرجع الضمير شفاهًا عندما يحدث بالخبر، لكن الذي حصل بعد ذلك أن انتشر كتابه، وهو خالٍ من الاسم، وغابت القرينة التي كانت معهودة بين الأستاذ والتلميذ، أو التي كانت تذكر شفاهًا. وتسجيله الخبر بدون اسم المسؤول منه له أكثر من سبب، فربما حصل غفلة أو افترض أن الذين يحدثهم بالخبر عارفون بشخص المسؤول.. على أن كثيرين لا يتوقعون أن يتحول كتابهم إلى مصدر سيغدو عليه المعول وتعتمد عليه الأجيال بعد ذلك، وأنه سيقع بأيدي أشخاص لا يعرفون مرجع الضمير أو الكثير من الخصوصيات التي أجملوها، وهكذا حصل الالتباس عند من تأخر عنهما.

ثانيًا: إنّ هذا المحاولة إنما تتم في الرواة الشيعة الإماميّة، والمعهود بين هؤلاء هو المعصوم، لكنّ بعض الرواة ليسوا من الشيعة، وقد أخذوا عن الإمام وغيره، كما هو الحال في الرواة السّنة الذين لهم روايات كثيرة في كتبنا، كطلحة بن زيد وغياث بن كلوب والسكوني، فهؤلاء ربما رووا عن غير الإمام عليه السلام أكان السامع يعرف ذلك أو لا يعرف وأُرجع الضمير بعد

ذلك إليه[1]، وهناك رواة فطحيّة وهؤلاء آمنوا بإمامة عبد الله الأفطح مدة من الزمن وأخذوا عنه، وثمة أسانيد يقع فيها عدة أشخاص منهم، فمثلًا يروي عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي، وكلّهم فطحيّة، وإن عادوا بعد ذلك إلى الصواب، وما الذي يمنع أن تكون مضمرة أحدهم مروية في الأساس عن الأفطح واختلطت مع رواياته عن الأئمة عليهم السلام لسبب أو لآخر.

الوجه الثالث: إن التعرف على سبب الإضمار يدفعنا إلى القبول بكل المضمرات والتي لا مشكلة سندية فيها من غير جهة الإضمار. وهذا ما سنوضحه في الوقفة التالية.

٤ ـ أسباب الإضمار

إن التعرف على دوافع الإضمار وأسبابه يساعد على حل المشكلة، وما ذكر في كلماتهم كعوامل لبروز ظاهر الإضمار اثنان:

أ ـ التقية[2]، والخوف من التصريح باسم الإمام عليه السلام. وهذا لا بدّ أن يلاحظ فيه خصوصيات المسألة المسؤول عنها ومدى احتمالها للتقية، وكذلك خصوصيات السائل والمسؤول، ففي عصر علي وولديه عليهم السلام مثلًا لا محل للتقية، نعم قد يتقي السائل إذا كان في بيئة لا تسمح له بالتصريح. وأكثر ما تبرز التقية في حياة الأئمة المتأخرين، بدءًا من الكاظم عليه السلام ومن بعده.

(١) لنفرض أن شخصًا إماميًا دخل مجلسًا كان أحد هؤلاء يحدث فيه وقد كان الحديث سابقًا على دخوله، فأكمل المتحدث وقال: وسألته.. فظن السامع الإمامي أنه يقصد الإمام لأنّ المحدث من أصحابه عليه السلام.. فنقل الرواية على هذا الأساس.

(٢) قال المجلسي الأول: «ويحتمل التقية أيضًا خصوصًا عن الكاظم عليه السلام وبعده، فتدبر، ولا تكن من تُبّاع الآباء والأسلاف»، روضة المتقين، ج١، ص١٥٩.

ب ـ إنّ الاضمار إنّما حصل بسبب الاعتماد على التصريح بالاسم سابقًا، فأصحاب الأصول عندما كانوا يجمعون ما سمعوه من روايات عن إمام بعينه يصرحون باسمه في بدء الكلام ثم يتّكلون بعدها على الضمير، ولما جاء توزيع الأخبار لاحقًا على أبوابها من قبل أصحاب المصنفات الحديثية حدثت مشكلة الإضمار. ولئن كان المصنف ذكر الاسم الصريح في مستهل كتابه ثم اكتفى بالضمير فيما بعد، حرصًا على رعاية الاختصار والبلاغة لأن التكرار ممجوج في هذه الحالات، فإنّ السؤال: لماذا أبقى الذين وزعوا الأخبار على موسوعاتهم على الضمير ولم يصرحوا بالاسم مع أنّ التصريح في هذه الحالة لا شكّ في جوازه؟ الظاهر أنهم لم يذكروا اسم الإمام بل حرصوا على ذكر الضمير، احتياطًا منهم في نقل الأخبار(١). وهذا المعنى تبناه الشيخ حسن في منتقى الجمان(٢).

---

(١) قال المجلسي الأول: تعليقًا على خبر مضمر: «والظاهر أنّ هذا الإضمار كان في كتاب زرارة باعتبار تقدم الإمام قبله، ونقله الرواة عن كتابه بلفظه رعاية للاحتياط، وصار سببا للاشتباه، انظر: روضة المتقين»، ج١، ص١٥٩.

(٢) قال: «يتفق في بعض الأحاديث، عدم التصريح باسم الامام الذي يروى عنه الحديث، بل يشار إليه بالضمير، وظن جمع من الأصحاب أن مثله قطع ينافي الصحة، وليس ذلك على إطلاقه بصحيح، إذ القرائن في أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في إطلاق الأسماء، وحاصله أن كثيرا من قدماء رواة حديثنا، ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الأئمة عليهم السلام مشافهة، ويوردون ما يروونه في كتبهم جملة، وإن كانت الاحكام التي في الروايات مختلة: فيقول أحدهم في أول الكلام: «سألت فلانًا» ويسمى الامام الذي يروي عنه، ثم يكتفي في الباقي بالضمير فيقول: «وسألته» أو نحو هذا إلى أن تنتهي الأخبار التي رواها عنه، ولا ريب أن رعاية البلاغة تقتضي ذلك، فإن إعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع تنافيها في الغالب قطعًا، ولما أن نقلت تلك الأخبار إلى كتاب آخر، صار لها ما صار في إطلاق الأسماء بعينه، ولكن الممارسة تطلع على أنه لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير»، منتقى الجمان، ج١، ص٣٩.

وكيف كان، فعلى التقديرين، فإنّ الإضمار لا يخدش في قبول الخبر، لأنهما يعنيان أن الإمام عليه السلام هو الذي تنتهي إليه الرواية.

هذا ولكنّ السبب الثاني نوقش بأنّه مبني على كون المسؤول في صدر الأسئلة هو الإمام عليه السلام، مع أن من المحتمل أنه غير الإمام عليه السلام[1].

ولكن يلاحظ عليه بأنّ هذا وإن كان محتملًا ولكن يدفعه أن أصحاب الكتب الحديثية الذين أدرجوا المضمرات في كتبهم، ليس من المعقول أنهم أدرجوها لو لم يكونوا على ثقة بأن المسؤول في بدء الكلام هو الإمام عليه السلام.

نعم يبقى أنه من قال بأن الخبر أخذ من الكتاب ولم يتم تلقيه بوسطة التحديث، كابرًا عن كابر، وهنا قد يحصل ضياع القرائن المقامية التي يوجب الالتفات إليها إلى انصراف الضمير إلى غير الإمام.

٥ ـ المختار في المضمرات

اتضح أنّ الاعتماد على المضمرات مطلقًا لا يخلو من إشكال. اللهم إلّا إذا حصل لنا الوثوق بكون الاسم المضمر هو الإمام عليه السلام.

وكون الراوي من أجلاء أصحاب الأئمة عليهم السلام والمؤمنين بمرجعيتهم العلميّة هو قرينة من القرائن الظنيّة في هذا المجال، ولو تسنّى لنا إثبات أنّ الراوي لم يأخذْ عن غير الأئمة عليهم السلام أو أنّ الرواية أو الكتاب الذي أخذت منه قد ألفه هذا الصحابي في زمن جلالة قدره ووثاقة صلته بهم عليهم السلام لوسعنا الاعتماد على مضمراته، وإلا أشكل الأمر، ما لم ينضمْ إلى ذلك قرائن أخرى تبعث على الوثوق أن مرجع الضمير في هذه الرواية بعينها أو في روايات هذا الراوي كافة هو الإمام عليه السلام، والقرائن التي تسهم في تحصيل الوثوق هي من قبيل:

أ ـ ملاحظة انسجام مضمون المضمرات مع سائر روايات أهل

---

(١) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، ص٢١٤.

البيت ﷺ الواردة في نفس القضية من طريق سائر الرواة، أو من طريق أهل السنة، وممّا ينفع في المقام ملاحظة البصمة البيانية فإنّ لأهل البيت ﷺ لغة خاصة، ولكن هذا الطريق ظني.

ب ـ وجود الرواية مصرحة في مصدر آخر. فقد تواجهنا رواية صحيحة لكنها مضمرة، ونجدها في مصدر آخر مروية قد صرح فيها باسم إلى الإمام ﷺ، فهذا يعد شاهدًا لا بأس به لتعيين المروي عنه في المضمرة.

ت ـ ملاحظة أنّ الراوي ـ بعد التتبع في رواياته ـ ليس له رواية عن غير الأئمة ﷺ، ولا نجد في سيرته أنّه كان تلميذًا لأحد من غير الأئمة ﷺ فهذا يعزز الوثوق بمضمراته، ويرجح أنّها مروية عنهم ﷺ.

٦ ـ هل تجبر الشهرة الخبر المضمر والمقطوع؟

عرفتَ سابقًا أنّ ثمّة فرقًا بين المضمر والمقطوع، ولكنْ هل هذا الفرق فارق، ويوجب اختلافًا في الحكم؟

يرى العلّامة أبو الحسن الشعراني أنّ الرواية المقطوعة هي «في حكم المضمرة في أنّ كليهما يحتملان الرواية عن المعصوم وعن غيره، ومثلهما الرواية الضعيفة التي يكون احتمال الكذب فيها معتنى به، فإنها تحتمل كونها من معصوم ومن غيره ﷺ. وقال بعض علمائنا المتأخرين كصاحب الجواهر وقبله صاحب الكفاية: إنّ المقطوعة لا تجبر بالشهرة والمضمرة تجبر، وليس وجه الفرق ظاهرًا عندي، بل كلاهما يجبران بالشهرة إن قيل بالانجبار، ولا فرق بينهما وساير الضعاف، لأنّ مناط جبر الشهرة قوة الظن بكون الحديث أو مضمونه صادرًا من المعصوم، وهذا حاصل في المقطوعة أيضًا»[١].

أقول لنا عدة تعليقات:

---

(١) حاشية الوافي، ج٢٥، ص٧٨٧.

أولًا: إنّ التسوية بين المضمرة والمقطوعة في الحكم محل إشكال، لوجود الفارق بينهما، إذ احتمال رجوع الضمير في فعل «قال» إلى الإمام عليه السلام وإن كان واردًا لكنه خلاف ظاهر الكلام في رجوعه إلى المتكلم نفسه، أمّا في عباره «سمعته» فمن الواضح أن ضمير المفعول يرجع إلى غير المتكلم، وهو وإنْ كان يحتمل أن يراد به غير المعصوم، لكنه على المشهور مستبعد ولا سيما إذا كان الراوي من الأجلاء، وعلى المختار فمن المظنون رجوعه إلى الإمام أيضًا، وقد ترتفع درجة الظن إلى الاطمئنان أيضًا.

ثانيًا: وبناءً على ما تقدم، فإنّ ما نقله عن صاحبي الجواهر والكفاية ـ وإن لم نعثر عليه فيما لاحظناه ـ من التفرقة بين المضمر والمقطوع في جابرية الشهرة للأول دون الثاني له وجه، فإنّ الشهرة بناءً على أنّ المناط في حجيتها ليس أمرًا تعبديًا لبعد التعبدية في الأمارات، وإنما المناط هو أنّ الشهرة تورث قوة الظن بصدور الخبر، فلا يكون المضمر إذا عمل به المشهور في قوة الخبر المقطوع إذا عملوا به، إنّ عملهم بالمضمر سيعضده ويقوي الظن بصدوره، بما لا يحصل في المقطوع.

ثالثًا: ويبقى أنه هل إن الشهرة تجبر المضمر أم لا؟ أقول: إنّ الحديث عن جابرية الشهرة للمضمرة أو عدم جابريتها، فهذا إنما يكون وجيهًا على القول برد المضمرة مطلقًا أو ردها في حال لم يكن الراوي من الأجلاء، فهنا يرد السؤال: ماذا لو عمل المشهور بالخبر، ألا يُعدّ عملهم جابرًا لضعفه؟ قال السيد علي الطباطبائي تعليقًا على رواية: «وهي لقطعها ـ وعدم معلومية المسؤول عنه فيها[1] ـ لا تصلح للحجية وإنْ حصلت معها الشهرة، لأنّها إنما تجبر الرواية المسندة لا المقطوعة»[2]. هذا ولكنه في موارد

(١) عبارة «وعدم معلومية..» هي من قبيل عطف البيان، وليس تعبيرًا مغايرًا للقطع، لأن الرواية ليس فيها سوى مشكلة الإضمار.

(٢) رياض المسائل، ج٥، ص٣١٦. وقصد بالمقطوعة المضمرة.

أخرى[١] رأى أنّ الشهرة المحكيّة جابرة للخبر المقطوع (المضمر). قال تعليقًا على خبر مضمر في ماء الوضوء: «والإضمار مع تسليم القدح بسببه وكذلك القصور بحسب السند منجبر بالشهرة»[٢]. وكلامه هذا يوحي أو هو ظاهر في أنّه لا يرى أن الإضمار في نفسه مضر، وعليه فلا يتوقف الأخذ بالخبر على عمل المشهور به.

وكيف كان، وبصرف النظر عن ذلك، فالخبر المضمر إذا بني على حجيته وأنّ إضماره لا يضر فلا يتوقف الاعتماد عليه على عمل المشهور به، فهو حجة ويصلح لمعارضة الخبر الصحيح فلا وجه لما ذكره الأردبيلي من «أنّ المقطوعة (المضمرة) لا تعارض المسند الصحيح»[٣]، لأنه إذا كانت المضمرة حجة وصالحة لإثبات الحكم الشرعي، فكيف لا تصلح للمعارضة؟ وأما إذا بُني على عدم حجيتها فالأقرب بنظرنا أن لا يكون عمل المشهور به جابرًا لضعفه، لأنّ الشهرة ليست حجة في نفسها لتصلح لجبر الخبر، نعم لا ريب أن اشتهار العمل به يكون عنصرًا إضافيًا يساهم في حصول الوثوق به، إذا كان العمل به في كلمات المتقدمين وقريبي العهد من الأئمة عليهم السلام والذين يكشف عملهم عن وجود قرائن أورثتهم الاطمئنان بكونه مرجع الضمير هو الإمام عليه السلام.

(١) رياض المسائل، ج١٣، ص٢٣٧، ونحوه ما يلاحظ في ج١٥، ص٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج٦، ص٣٠٥.

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ التوراة.

٣ ـ الآبي، حسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بـ الفاضل الآبي (ت: ٦٩٠هـ)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق: الشيخ علي بناه الاشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤ ـ آغا بزرك، الشيخ محمد محسن الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥ ـ الآملي، الشيخ محمد تقي (ت: ١٣٩١هـ)، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ.

٦ ـ الأبشيهي، بهاء الدين (ت: ٨٥٠هـ)، المستطرف في كل فن مستظرف، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

٧ ـ ابن أبي أصيبعة، أبو العباس (ت: ٦٦٨هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ دار مكتبة الحياة.

٨ ـ ابن أبي الحديد المعتزلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله (ت: ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.

٩ ـ ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي (ت: ٢٨١هـ)، الأخوان، تحقيق: محمد عبد الرحمن طوالبة، إشراف: نجم عبد الرحمن خلف، الناشر دار الاعتصام.

١٠ ـ ابن أبي الدنيا، نفسه، مكارم الأخلاق، تحقيق: مجدى السيد إبراهيم، الناشر: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

١١ ـ ابن أبي شيبة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت: ٢٣٥هـ)، المصنف، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٢ ـ ابن الأثير (بن أبي الكرم)، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف

بالشيباني (ت: ٣٦٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٣ ـ ابن الأثير، المبارك بن محمد المعروف بـ «ابن الأثير» (ت: ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، إسماعيليان بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، إيران، الطبعة العاشرة، ١٣٦٤هـ.

١٤ ـ ابن أنس، مالك (ت: ١٧٩هـ)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٦هـ.

١٥ ـ ابن تيميّة، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

١٦ ـ ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد (ت: ٦١٤)، رحلة ابن جبير، تقديم: الدكتور حسين نصار، مطابع جريدة السفير، سلسلة الكتاب للجميع الذي تنشره جريدة السفير اللبنانية.

١٧ ـ ابن الجوزي، الإمام أبي الفرج عبد الرحمن (ت: ٥٩٧هـ)، الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر : المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٨ ـ ابن الجوزي، نفسه، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٩ ـ ابن الجوزي، نفسه، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق ودراسة: محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٠ ـ ابن جندان، سالم (من أعيان القرن الرابع عشر الهجري)، ضجيج الكون من لبس البنطلون، اعتنى به: نظام محمد صالح يعقوبي، دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٢١ ـ ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٢٢ ـ ابن حبان، نفسه، الثقات، طبع بإعانة وزارة الحكومة العالية الهندية تحت مراقبة الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٢٣ ـ ابن حبان، نفسه، المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، توزيع: دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة.

٢٤ ـ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، المحلى،

طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت ـ لبنان، دار الفكر.
٢٥ ـ ابن حزم، نفسه، الأحكام، الناشر: زكريا علي يوسف، القاهرة.
٢٦ ـ ابن حنبل، الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.
٢٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي (ت:٨٠٨هـ)، تاريخ ابن خلدون، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
٢٨ ـ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (ت: ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.
٢٩ ـ ابن سعد، محمد بن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر ـ بيروت.
٣٠ ـ ابن سعد، نفسه، غزوات الرسول وسراياه، تحقيق وتقديم: احمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار بيروت ـ للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٣١ ـ ابن شاذان، شاذان بن جبرئيل القمي (٦٦٠هـ)، الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: علي الشكرچي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٣٢ ـ ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت:٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم ـ إيران.
٣٣ ـ ابن طاووس، علي بن موسى (ت: ٦٤٤هـ)، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
٣٤ ـ ابن طاووس، نفسه، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٥ ـ ابن طاووس، نفسه، سعد السعود، منشورات الرضى، قم، ١٣٦٣هـ. وراجع أيضًا: طبع دفتر التبليغات قم ١٤٢٢هـ.
٣٦ ـ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت: ١٢٥٢هـ)، حاشية رد المحتار، تحقيق وإشراف: مكتب البحوث والدراسات، الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣٧ ـ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (ت:٤٦٣هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ـ محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٨ ـ ابن عبد البر، نفسه، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٩ ـ ابن عبد البر، نفسه، التمهيد، مصطفى بن أحمد العلوي ـ محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

٤٠ ـ ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٥م.
٤١ ـ ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٠٤هـ.
٤٢ ـ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.
٤٣ ـ ابن قدامة، عبد الرحمن (ت: ٦٨٢هـ)، الشرح الكبير، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.
٤٤ ـ ابن قيّم، محمد بن أبي بكر بن أيوب المشتهر بابن قيّم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق وتعليق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
٤٥ ـ ابن قيّم، نفسه، أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.
٤٦ ـ ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٤٧ ـ ابن كثير، نفسه، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٥ ـ ١٩٧٦م.
٤٨ ـ ابن كثير، نفسه، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق وتقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٤٩ ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت ـ لبنان
٥٠ ـ ابن ماكولا، أبو نصر علي بن الوزير أبي القاسم (ت: ٤٧٥هـ)، إكمال الكمال، الناشر: دار إحياء التراث العربي.
٥١ ـ ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.
٥٢ ـ ابن النديم، محمد بن ابي يعقوب بن اسحاق المعروف بالوراق (٤٣٨هـ)، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد.
٥٣ ـ ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت: ١٥١هـ) السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣٨٣هـ.
٥٤ ـ أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، سنن أبي داوود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ١٤١٠هـ /١٩٩٠م

٥٥ ـ أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت: ٧٣٢هـ)، المختصر في أخبار البشر المعروف بـ تاريخ أبي الفداء، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٥٦ ـ أبي يعلي، محمد بن أبي يعلي (ت: ٥٢١هـ)، طبقات الحنابلة، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٥٧ ـ الأحسائي، ابن أبي جمهور (ت: ٨٨٠هـ)، الأقطاب الفقهية، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٥٨ ـ الأحسائي، نفسه، عوالي اللآلي، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥٩ ـ الأحمدي، الشيخ علي الميانجي (٢٠٠٠م)، مكاتيب النبي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٩٩٨م.

٦٠ ـ الأسترابادي، رضي الدين (ت: ٦٨٦هـ)، شرح الرضي على الكافية، تحقيق وتصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، الناشر: مؤسسة الصادق، طهران، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٦١ ـ الاشتهاردي، الشيخ علي بناه (ت: ١٤٢٩هـ)، مدارك العروة، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٧هـ.

٦٢ ـ الأراكي، آخوند ملا أبو طالب الأراكي (ت: ١٣٢٩هـ)، شرح نجاة العباد، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦٣ ـ الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ ـ ١٤١٦هـ.

٦٤ ـ الأردبيلي، نفسه، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران. إيران، لا.ط، لا.ت.

٦٥ ـ الأردبيلي، السيد عبد الكريم الموسوي (ت: ٢٠١٦م)، فقه القضاء، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٦٦ ـ الأزرقي، محمد بن عبد الله (حدود ٢٥٠ هـ)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، الناشر: انتشارات الشريف الرضي/ قم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٣٦٩ش.

٦٧ ـ الأزهري، الآبي (ت: ١٣٣٠هـ)، الثمر الداني في تقريب المعاني ـ شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، جمع الأستاذ المحقق: الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، الناشر: المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان.

٦٨ ـ الأصبهاني، أبي نعيم أحمد بن عبد الله (ت: ٤٣٠هـ)، ذكر أخبار أصبهان، ١٩٣٤م.

٦٩ ـ الأصبهاني، أبي القاسم إسماعيل بن محمد (ت: ٥٣٥هـ)، دلائل النبوة، تحقيق: أبو عبد الرحمن مساعد بن سليمان الراشد الحميد، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع.
٧٠ ـ الأصبهاني، ميرزا عبد الله أفندي (ت: ١١٣٠هـ)، تعليقة أمل الآمل، تحقيق وتدوين: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٧١ ـ الأصفهاني، السيد محمد جواد الموسوي الغروي، فقه استدلالي در مسائل خلافي، ناشر: اقبال ومؤلف، تهران، ١٣٧٧هـ.
٧٢ ـ الأصفهاني، السيد أبو الحسن الموسوي (ت: ١٣٦٥هـ)، وسيلة النجاة (مع تعليقة الإمام الخميني)، تنظيم ونشر: آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٧٣ ـ الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
٧٤ ـ الأصفهاني، الراغب (ت: ٤٢٥هـ)، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٧٥ ـ الأمين، السيد محسن (ت: ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات ـ بيروت، ١٩٨٣م.
٧٦ ـ الأمين، حسن الأمين (ت: ٢٠٠٢م)، مستدركات أعيان الشيعة، ط ١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٩م.
٧٧ ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي (ت: ١٢٨١هـ)، القضاء والشهادات، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٧٨ ـ الأنصاري، نفسه، كتاب الطهارة، تحقيق وإعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
٧٩ ـ الأنصاري، نفسه، المكاسب المحرمة، إعداد لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٨٠ ـ الأنصاري، الشيخ محمد علي (معاصر)، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.
٨١ ـ الأنصاري، زكريا (ت: ٩٣٦هـ)، فتح الوهاب، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ ـ ١٩٩٨م.
٨٢ ـ الألباني، محمد ناصر الدين (ت: ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٨٣ ـ الألباني، نفسه، جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، دار السلام للطباعة والنشر.
٨٤ ـ الإيرواني والخلخالي، الشيخ محمد تقي والسيد محمد مهدي، أحكام الرضاع في فقه الشيعة (تقريرًا لبحث السيد الخوئي)، المنير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٥ ـ الإيرواني، الحاج ميرزا علي الإيرواني الغروي (ت: ١٣٥٤هـ)، حاشية المكاسب، الطبعة الثانية، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست، **١٣٧٩**هـ.
٨٦ ـ الإيرواني، السيد باقر، الفقه الاستدلالي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، **١٤٣٥**هـ/ **٢٠١٤**م.
٨٧ ـ بابويه، منتجب الدين (ت:٥٨٥هـ)، الأربعون حديثًا، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، الناشر : مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم ـ إيران، **١٤٠٨**هـ.
٨٨ ـ البحراني، الشيخ يوسف (ت: ١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.
٨٩ ـ البحراني، الشيخ حسين آل عصفور (ت: ١٢١٦هـ)، سداد العباد ورشاد العبّاد، تحقيق: الشيخ محسن آل عصفور، المحلاتي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١**هـ.
٩٠ ـ البحراني، نفسه، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق: محسن آل عصفور، قم ـ إيران.
٩١ ـ البحراني، السيد هاشم (ت:١١٠٧هـ)، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران.
٩٢ ـ البخاري، محمد بن اسماعيل (ت:٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، **١٩٨١**م.
٩٣ ـ البخاري، نفسه، الأدب المفرد، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٦**هـ/ **١٩٨٦**م.
٩٤ ـ البجنوردي، السيد محمد حسن (ت: ١٣٩٦هـ)، القواعد الفقهية، تحقيق: محمد حسن الدرايتي ومهدي المهريزي، نشر الهادي، الطبعة الأولى، **١٤١٩**هـ.
٩٥ ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: ٢٧٤هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، إيران.
٩٦ ـ البروجردي، الشيخ مرتضى، شرح العروة الوثقى (موسوعة السيد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، **٢٠٠٥**م.
٩٧ ـ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: ٥١٠هـ)، معالم التنزيل فى تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
٩٨ ـ البلاذري، أحمد بن يحيي بن جابر (ت:٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، **١٣٩٤**هـ/ **١٩٧٤**م.
٩٩ ـ البلاذري، نفسه، فتوح البلدان، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، **١٩٥٦**م.

١٠٠ ـ البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: ١٣٥٢هـ)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا ـ لبنان، ١٩٣٣م.

١٠١ ـ البلخي، أحمد بن سهل (ت: ٥٠٧هـ)، البدء والتاريخ، قد اعتنى بنشره وترجمته من العربية إلى الفرنسية كلمان هوار، ١٨٩٩م.

١٠٢ ـ البهائي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد (ت: ١٠٣١هـ)، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية.

١٠٣ ـ البهبهاني، محمد باقر المعروف بالوحيد البهبهاني (ت: ١٢٠٥هـ)، الفوائد الرجالية.

١٠٤ ـ البهبهاني، نفسه، الحاشية على مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٩هـ.

١٠٥ ـ البهبهاني، نفسه، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٠٦ ـ البهسودي، السيد محمد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريرًا لبحث السيد الخوئي في الأصول، مكتبة الداوري، قم ـ إيران، ط٥، ١٤١٧هـ.

١٠٧ ـ البهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

١٠٨ ـ ور قمشه اى، محمد علي اسماعيل (قمي) قمشه اى (ت:١٤١٢هـ)، المعالم المأثورة، تقرير بحث ميرزا هاشم الآملي لپور، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٠هـ.

١٠٩ ـ البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١١٠ ـ البياضي، علي بن يونس العاملي النباطي (ت:٨٧٧هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تصحيح وتعليق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

١١١ ـ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت:٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

١١٢ ـ البيهقي، نفسه، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه: الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ه / ١٩٨٥م.

١١٣ ـ البيهقي، نفسه، شعب الإيمان، تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، تقديم : دكتور عبد الغفار سليمان البنداري، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١١٤ ـ التبريزي، الميرزا جواد (ت:١٤٢٧هـ)، تنقيح مباني العروة (كتاب الاجتهاد والتقليد الطهارة)، دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الثانية، قم ـ إيران، ١٤٢٩هـ.
١١٥ ـ التبريزي، نفسه، صراط النجاة في أجوبة الإستفتاءات، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، قم ـ ايران، ط ١، ١٤٣٣هـ.ق.
١١٦ ـ التبريزي، نفسه، الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية، الناشر: دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١١٧ ـ الترمذي، محمد بن عيسى (ت:٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
١١٨ ـ التفريشي، مصطفى بن الحسين الحسيني(ت:ق١١)، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١١٩ ـ التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان، قصص العلماء ورسالة سبيل النجاة، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، ذوي القربى، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
١٢٠ ـ التوحيدي، محمد علي التبريزي، مصباح الفقاهة، تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي رحمه الله، إسماعيليان، قم ـ إيران، ١٩٩٦م/ ١٤١٧هـ.
١٢١ ـ الثعالبي، عبد الملك الثعالبي النيسابوري (ت:٤٢٩هـ)، يتيمة الدهر، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
١٢٢ ـ الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (٤٢٧هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، تحقيق: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٢م.
١٢٣ ـ الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت:٢٨٣هـ)، الغارات، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.
١٢٤ ـ الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت:٣٦٥هـ)، الكامل، تحقيق وقراءة وتدقيق: يحيى مختار غزاوي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
١٢٥ ـ الجريسي، د. خالد بن عبد الرحمن، علماء البلد الحرام ـ فتاوى شرعية في مسائل عصرية، الطبعة التاسعة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
١٢٦ ـ الجزائري، الشيخ أحمد الجزائري، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
١٢٧ ـ الجصاص، أحمد ابن علي الرازي (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٢٨ ـ جناتي، الشيخ محمد إبراهيم، مجمع المسائل، مؤسسة الاجتهاد، مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، قم ايران، ١٤٢٥هـ.

١٢٩ ـ جناتي، نفسه، أدوار فقه وكيفية بيان آن (فارسي)، الناشر: انتشارات كيهان، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ ش.

١٣٠ ـ الحائري، السيد كاظم (معاصر)، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٥هـ.

١٣١ ـ الحائري، نفسه، مباحث الأصول، تقريرًا لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٣٢ ـ الحائري، الشيخ محمد مهدي (ت:١٣٦٩هـ)، شجرة طوبى، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، الطبعة الخامسة، ١٣٨٥هـ.

١٣٣ ـ حبيب، د. كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية ـ من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية٦٢١م/ ١٩٠٨م)، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٣٤ ـ الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (١١٠٤هـ)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصارًا بـ «وسائل الشيعة»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١٣٥ ـ الحر العاملي، نفسه، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٣٦ ـ الحر العاملي، نفسه، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، تحقيق: مشتاق المظفر، الناشر: دليل ما، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ١٣٨٠ش.

١٣٧ ـ الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الرابع)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٣٨ ـ الحسكاني، الحاكم (القرن الخامس)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران / مجمع إحياء الثقافة الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

١٣٩ ـ الحسين، الإمام يحيى بن الحسين (ت:٢٩٨هـ)، الأحكام في الحلال والحرام، تحقيق وتجميع: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٤٠ ـ الحصني، أبو بكر بن محمد الحسيني الدمشقي (ت: ٨٢٩هـ)، كفاية الأخبار في حلّ

غاية الاختصار، إعداد: مركز دار المنهاج للدراسات، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

١٤١ ـ الحفصكي، محمد علاء الدين (١٠٨٨هـ)، الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١٤٢ ـ الحكيم، السيد محسن (ت: ١٣٩٠هـ)، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٤هـ.

١٤٣ ـ الحكيم، نفسه، منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٤١٠هـ.

١٤٤ ـ الحكيم، نفسه، دليل الناسك، تحقيق: السيد محمد القاضي الطباطبائي، الناشر: مدرسة دار الحكمة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٤٥ ـ الحكيم، السيد عبد الهادي بن السيد محمد تقي (معاصر)، الفقه للمغتربين (وفق فتاوى سماحة السيد السيستاني.(

١٤٦ ـ الحكيم، السيد محمد تقي (ت: ١٤٢٣هـ)، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٤٧ ـ الحلبي، علي بن إبراهيم (ت: ١٠٤٤هـ)، إنسان العيون في سيرة النبي المأمون المعروف بـ السيرة الحلبية، دار المعرفة، بيروت ـ لبان، ١٤٠٠هـ.

١٤٨ ـ الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (٥١١هـ ـ ٥٨٥هـ)، غنية النزوع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق ﵇، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ

١٤٩ ـ الحلي، ابن داود (ت: ٧٤٠هـ)، رجال ابن داود، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، الناشر: منشورات مطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٥٠ ـ الحلي، ابن فهد (ت: ٨٤١هـ)، المقتصر من شرح المختصر، تحقيق : السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الاسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٥١ ـ الحلي، نفسه، التحصين، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي ﵇، مؤسسة الإمام المهدي ﵇، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٥٢ ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ)، تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق ﵇، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٥٣ ـ الحلي، نفسه، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥٤ ـ الحلي، نفسه، قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٥ ـ الحلي، نفسه، إرشاد الأذهان إلى أحكام البيان، تحقيق: فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٥٦ ـ الحلي، نفسه، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

١٥٧ ـ الحلي، نفسه، تذكرة الفقهاء، طبعة حجرية.

١٥٨ ـ الحلي، نفسه، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٥٩ ـ الحلي، نفسه، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٦٠ ـ الحلي، نفسه، أجوبة المسائل المهنائية، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ١٤٠١هـ.

١٦١ ـ الحلي، جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق (ت: ٦٧٦هـ)، المعتبر، تحقيق: جمع من الأفاضل بإشراف آية الله السيد ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة سيد الشهداء، قم ـ إيران، لا.ت.

١٦٢ ـ الحلي، نفسه، شرائع الإسلام، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: استقلال، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

١٦٣ ـ الحلي، الشيخ حسين (ت: ١٣٩٤هـ)، دليل العروة الوثقى، تقرير: حسن سعيد، مطبعة النجف، ١٣٧٩هـ.

١٦٤ ـ الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف ابن المطهر (ابن العلامة) (ت: ٧٧٠هـ)، إيضاح الفوائد، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي بناه الاشتهاردي والشيخ عبد الرحيم البروجوردي، مؤسسة اسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ.

١٦٥ ـ الحلي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: ٥٩٨هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

١٦٦ ـ الحلي، نفسه، مستطرفات السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

١٦٧ ـ الحلي، يحيى بن سعيد الحلي (ت: ٦٨٩هـ)، الجامع للشرائع، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء ـ العلمية، قم، ١٤٠٥هـ.

١٦٨ ـ الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، **١٣٩٩**هـ/**١٩٧٩**م.

١٦٩ ـ الحميري، عبد الله بن جعفر (القرن الثالث الهجري)، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣**هـ.

١٧٠ ـ الحنبلي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم الخُريشي (١٠٠١هـ)، نصائح الإمام الخريشي إلى ولاة أمور المسلمين، تحقيق: بشير بن عبد الغني آل بركا ويوسف بن محمد الأوزبكي، دار المقتبسة، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، **١٤٣٨**هـ/ **٢٠١٧**م.

١٧١ ـ الحنفي، محمد بن أحمد المكي (٨٥٤هـ)، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، تحقيق : علاء إبراهيم الأزهري وأيمن نصر الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، **١٤١٨**هـ/ **١٩٩٧**م.

١٧٢ ـ الحويزي، عبد علي العروسي (ت: ١١١٢هـ)، تفسير نور الثقلين، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، الطبعة الرابعة، **١٤١٢**هـ/ **١٣٧٠**ش.

١٧٣ ـ الخامنئي، السيد علي (معاصر)، أجوبة الاستفتاءات، الناشر: دار النبأ للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، **١٤١٥**هـ/ **١٩٩٥**م.

١٧٤ ـ الخباز، السيد منير (معاصر)، الرافد في علم الأصول ـ تقرير بحث السيد السيستاني، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، الطبعة الأولى، **١٤١٤**هـ.

١٧٥ ـ الخراساني، الآخوند الملّا محمد كاظم (ت: ١٣٢٩هـ)، اللمعات النيرة، تحقيق: السيد صالح المدرسي، مدرسة ولى عصر العلمية ـ قسم الدراسات والبحوث، الناشر: المرصاد، قم ـ إيران، الطبعة: الأولى، **١٤٢٢**هـ/ **١٣٨٢**ش.

١٧٦ ـ الخشن، حسين أحمد، حاكمية القرآن، دار روافد، ط ١، بيروت ـ لبنان، **١٤٤١**هـ/ **٢٠٢٠**م.

١٧٧ ـ الخشن، نفسه، أبعاد الشخصية النبوية، دار الانتشار العربي، ط ١، بيروت ـ لبنان، **٢٠٢٠**م.

١٧٨ ـ الخشن، نفسه، الشيعة والغلو، دار الانتشار العربي، ط١، بيروت ـ لبنان، **٢٠٢٢**م/ **١٤٤٣**هـ.

١٧٩ ـ الخشن، نفسه، الحسين مصلحًا وثائرًا، دار منارات، ط ١، بيروت ـ لبنان، **١٤٣٨**هـ/ **٢٠١٧**م.

١٨٠ ـ الخشن، نفسه، هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، دار منارات، ط ٢، بيروت ـ لبنان، **١٤٤٢**هـ/ **٢٠٢١**م.

١٨١ ـ الخشن، نفسه، الفقه الجنائي في الإسلام، دار الانتشار العربي، ط ١، بيروت ـ لبنان، **٢٠١٥**م.

١٨٢ ـ الخشن، نفسه، الولد غير الشرعي في الإسلام، دار الانتشار العربي، ط ١، بيروت ـ لبنان، ٢٠٢٠م.
١٨٣ ـ الخشن، نفسه، حقوق الإنسان في الإسلام، دار منارات، ط ٣، بيروت ـ لبنان، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م.
١٨٤ ـ الخشن، نفسه، عالم دون أنبياء! قراءة نقدية في الفكر الربوبي، دار منارات، ط ١، بيروت ـ لبنان، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.
١٨٥ ـ الخشن، نفسه، الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، ط ١، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/١٩٧٩م.
١٨٦ ـ الخشن، نفسه، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة، دار الانتشار، ط ١، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٩م.
١٨٧ ـ الخشن، نفسه، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، ط ١، بيروت لبنان، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.
١٨٨ ـ الخشن، نفسه، الإسلام والبيئة ـ خطوات نحو فقه بيئي، منارات، ط ٣، ٢٠١٧م/ ١٤٣٨هـ.
١٨٩ ـ الخضري بك، الشيخ محمد، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، تحقيق: سهيل زكار.
١٩٠ ـ الخميني، السيد روح الله الموسوي (ت: ١٤١٠هـ)، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، الطبعة الأولى، بهار ١٣٧٩ ـ صفر ١٤٢١هـ.
١٩١ ـ الخميني، نفسه، تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
١٩٢ ـ الخميني، نفسه، كتاب الطهارة، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني (قده)، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ/ ١٣٨٥ش.
١٩٣ ـ الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي (ت:١٤١٣هـ)، صراط النجاة (تعليق الميرزا التبريزي)، دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٩٤ ـ الخوئي، نفسه، مباني تكملة المنهاج، المطبعة العلمية، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.
١٩٥ ـ الخوئي، نفسه، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
١٩٦ ـ الخوئي، نفسه، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، قم ـ إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
١٩٧ ـ الدارقطني، الحافظ علي بن عمر (ت: ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
١٩٨ ـ الدارمي، عبد الله بن مهرام (ت: ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩هـ.

١٩٩ ـ الدسوقي، الشيخ محمد عرفة (ت: ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية.
٢٠٠ ـ الدمشقي، الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني (١٢٢٢هـ ـ ١٢٩٨هـ)، اللباب في شرح الكتاب، شرح لمختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق: أ.د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية/ دار السراج، الطبعة الثالثة، المدينة المنورة، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م.
٢٠١ ـ الدمياطي، أبو بكر ابن السيد محمد شطا المعروف بـ السيد البكري (ت: ١٣١٠هـ)، إعانة الطالبين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٧م.
٢٠٢ ـ الدوري، يحيى بن معين (ت: ٢٣٣هـ)، تاريخ ابن معين، تحقيق: عبد الله احمد حسن، الناشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.
٢٠٣ ـ الدويش، الشيخ أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، الرياض.
٢٠٤ ـ الدينوري، أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، الامامة والسياسة، تحقيق : طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
٢٠٥ ـ الدينوري، نفسه، عيون الأخبار، الناشر: منشورات محمد علي بيضون ـ دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
٢٠٦ ـ الدِينَوَري، أبو حنيفة أحمد بن داود (٢٨٢هـ)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
٢٠٧ ـ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت:٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٠٨ ـ الذهبي، نفسه، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
٢٠٩ ـ الذهبي، نفسه، تاريخ الإسلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان/ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٢١٠ ـ الرازي، الشيخ أبو الفتوح (ت:أوائل ق٦)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن (فارسي)، تحقيق: به كوشش وتصحيح: دكتر محمد جعفر ياحقّى ـ دكتر محمد مهدى ناصح، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٣٧١ش.
٢١١ ـ الرازي، أبي حاتم (ت:٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٢١٢ ـ الرازي، أحمد بن محمد مسكوية (ت: ٤٢١هـ)، تجارب الأمم، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، طهران، ١٤٢٢هـ. ق.

٢١٣ ـ الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي (ت: ٦٠٦ هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ـ لبنان، لا.ت.

٢١٤ ـ الرازي، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٢١هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٤م.

٢١٥ ـ الرافعي القزويني، عبد الكريم ابن أبي الفضل(ت: ٦٢٣هـ)، فتح العزيز، الناشر: دار الفكر.

٢١٦ ـ الراوندي، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن عبد الله (ت: ٥٧٣هـ)، الخرائج والجرائح، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢١٧ ـ الراوندي، نفسه، قصص الأنبياء، تحقيق: الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، الناشر: الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٣٧٦ش.

٢١٨ ـ الراوندي، نفسه، الدعوات، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٠٧هـ.

٢١٩ ـ الراوندي، ضياء الدين أبو الرضا فضل الله بن علي بن عبد الله الحسني (ت: ٥٧١هـ)، النوادر، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، مؤسسة دار الحديث الثقافية، الطبعة الأولى، قم.

٢٢٠ ـ الرساقي، الفقيه الإباضي خميس بن سعيد الشقصي الرساقي (القرن ١١ هـ)، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تصدير وإشراف: معالي الشيخ عبد الله الساطي، تحرير ودراسة: أ.د. محمد كمال الدين إمام، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م

٢٢١ ـ الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت: ١٩٥٤)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٢٢ ـ الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة الشهير بالشافعي الصغير (ت: ١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

٢٢٣ ـ الروحاني، السيد محمد صادق (معاصر)، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، قم ـ إيران، ١٤١٢هـ.

٢٢٤ ـ الروحاني، نفسه، المسائل المنتخبة، المطبعة: سپهر، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ/ ١٣٧٨ش.

٢٢٥ ـ الروحاني، نفسه، منهاج الصالحين، إيران.

٢٢٦ ـ الريشهري، محمد، موسوعة علي بن أبي طالب من الكتاب والسنة والتاريخ، دار الحديث للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٢٢٧ ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٠هـ.
٢٢٨ ـ الزحيلي، الدكتور وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر ـ سورية، ودار الفكر المعاصر ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٢٢٩ ـ الزمخشري، أبي القاسم محمود بن عمر (ت:٥٣٨هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٢٣٠ ـ الزمخشري، نفسه، أساس البلاغة، الناشر: دار ومطابع الشعب ـ القاهرة، ١٩٦٠م.
٢٣١ ـ الزمخشري، نفسه، الفايق في غريب الحديث، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٢٣٢ ـ الزمخشري، نفسه، تفسير الكشاف، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٧م.
٢٣٣ ـ الزيعلي، الحافظ جمال الدين (ت: ٧٦٢هـ)، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٣٤ ـ الزيعلي، نفسه، نصب الراية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٢٣٥ ـ زين الدين، الشيخ محمد أمين (ت: ١٤١٩هـ)، كلمة التقوى، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.
٢٣٦ ـ سابق، السيد، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.
٢٣٧ ـ السبحاني، جعفر، سيد المرسلين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران.
٢٣٨ ـ السبزواري، محمد باقر (ت: ١٠٩٠هـ)، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٣٩ ـ السبزواري، نفسه، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، طبعة حجرية، لا.ت.
٢٤٠ ـ السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (١٤١٤ هـ)، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
٢٤١ ـ السبزواري، نفسه، جامع الأحكام الشرعية، مؤسسة المنار، ط ٩، قم ـ إيران.
٢٤٢ ـ السبزواري، نفسه، مواهب الرحمن في تفسير القرآن. دفتر سماحة آيت الله العظمى السبزواري، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
٢٤٣ ـ السبزواري، الشيخ محمد (ت: ق٧)، معارج اليقين في أصول الدين، تحقيق: علاء

آل جعفر، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٣م.

٢٤٤ ـ السبكي، عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي ـ عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار إحياء الكتب العربية.

٢٤٥ ـ السبكي، الإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ)، فتاوى السبكي، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت.

٢٤٦ ـ السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: ٤٨٣هـ)، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٢٤٧ ـ السمرقندي، أبو الليث (ت: ٣٨٣هـ)، تفسير السمرقند، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

٢٤٨ ـ السمرقندي، علاء الدين محمد (ت: ٥٣٩هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٤٩ ـ السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت: ٥٦٢هـ)، أدب الإملاء والإستملاء، تحقيق وشرح ومراجعة: سعيد محمد اللحام بإشراف: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٢٥٠ ـ السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار أبو المظفر (ت: ٤٨٩هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٥١ ـ السمهودي، نور الدين علي بن أحمد (٩١١هـ)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٢٥٢ ـ السيستاني، السيد علي الحسيني، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٥٣ ـ السيستاني، نفسه، استفتاءات.

٢٥٤ ـ السيستاني، نفسه، المسائل المنتخبة، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٥٥ ـ السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت: ٨٢٦هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ ش/ ١٤١٩هـ ق.

٢٥٦ ـ السيوري، نفسه، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمري، مكتبة المرعشي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٢٥٧ ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت:٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٢٥٨ ـ السيوطي، نفسه، تاريخ الخلفاء، دار التعاون، مكة المكرمة، لا. ت.
٢٥٩ ـ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦٠ ـ الشافعي، نفسه، اختلاف الحديث.
٢٦١ ـ الشاهرودي، السيد علي الحسيني (ت:١٤١٣هـ)، دراسات في علم الأصول ـ تقرير بحث السيد الخوئي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٢٦٢ ـ الشاهرودي، نفسه، محاضرات في الفقه الجعفري ـ تقرير بحث السيد الخوئي، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم ـ إيران، ٢٠٠٨م.
٢٦٣ ـ الشامي، محمد بن يوسف الصالحي (ت: ٩٤٢هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣م.
٢٦٤ ـ شبر، السيد علي الحسيني الشبر (ت:١٣٠٣هـ)، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، الناشر: مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٣هـ.
٢٦٥ ـ الشربيني، محمد بن أحمد (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.
٢٦٦ ـ الشربيني، نفسه، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٦٧ ـ الشرواني والعبادي، الشيخ عبد الحميد الشرواني ـ والشيخ أحمد ابن قاسم العبادي، حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
٢٦٨ ـ الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: ٤٠٦هـ)، نهج البلاغة، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٦٩ ـ الشريف الرضي، نفسه، ديوان الشريف الرضي، منشورات وزارة الإرشاد الإسلامي ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٧٠ ـ شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، الستر والنظر، مؤسسة المنار.
٢٧١ ـ الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني (ت:٧٨٦هـ)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٧٢ ـ الشهيد الأول، نفسه، القواعد والفوائد في الفقه والأصول العربية، تحقيق: الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم، مؤسسة البلاغ، بيروت ـ لبنان، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
٢٧٣ ـ الشهيد الأول، نفسه، اللمعة الدمشقية، الناشر: منشورات دار الفكر ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٧٤ ـ الشهيد الأول، نفسه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٧٥ ـ الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: ٩٦٥هـ)، مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٧٦ ـ الشهيد الثاني، نفسه، حاشية شرائع الاسلام، تحقيق : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قسم إحياء التراث الإسلامي، الناشر: بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ١٣٨٠ش.
٢٧٧ ـ الشهيد الثاني، نفسه، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٢٢هـ.
٢٧٨ ـ الشهيد الثاني، نفسه، فوائد القواعد، تحقيق: السيد أبو الحسن المطلبي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٩هـ.
٢٧٩ ـ الشهيد الثاني، نفسه، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الناشر: الداوري ـ قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٨٠ ـ الشهيد الثاني، نفسه، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: ش عبد الله السبيتي، المكتب الإعلامي الإسلامي ـ قم، ط ٢، بالأوفست نقلًا عن طبعة القاهرة، ١٣٦٥هـ.
٢٨١ ـ الشوكاني، محمد بن علي (ت: ١٢٥٥هـ)، نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٣م.
٢٨٢ ـ الشيباني، علي بن أبي كرم محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بـ «ابن الأثير» (ت: ٦٣٠هـ)، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.
٢٨٣ ـ الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الفتاوى الجديدة، إعداد وتنظيم: أبو القاسم عليان نزادي ـ كاظم الخاقاني، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الثانية، قم، ١٤٢٧هـ.ق/ ١٣٨٥هـ. ش.
٢٨٤ ـ الشيرازي، نفسه، الحاشية على العروة الوثقى، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم ـ إيران، ١٤٢٨هـ.
٢٨٥ ـ الصانعي، الشيخ يوسف، التعليقة على تحرير الوسيلة للإمام الخميني، مؤسسة العروج التابعة لمؤسسة وتنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ش/ ١٤٣١ق.

٢٨٦ ـ الصدر، السيد محمد باقر (ت: ١٤٠٠هـ)، بحوث في شرح العروة الوثقى، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
٢٨٧ ـ الصدر، نفسه، الفتاوى الواضحة، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.
٢٨٨ ـ الصدر، السيد محمد محمد صادق (١٩٩٩م)، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م/ ١٤١٣هـ.
٢٨٩ ـ الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.
٢٩٠ ـ الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٤هـ.
٢٩١ ـ الصدوق، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٩١٧هـ.
٢٩٢ ـ الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، ١٤٠٣هـ.
٢٩٣ ـ الصدوق، نفسه، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٣٨٧هـ.ش.
٢٩٤ ـ الصدوق، نفسه، صفات الشيعة، كانوني انتشارات عابدي، طهران.
٢٩٥ ـ الصدوق، نفسه، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٢٩٦ ـ الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر اللإسلامي، قم ـ إيران.
٢٩٧ ـ الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، العراق ـ النجف الأشرف، ١٩٦٦م.
٢٩٨ ـ الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٣٧٩هـ.
٢٩٩ ـ الصدوق، نفسه، المقنع، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم ـ إيران، ١٤١٥هـ.
٣٠٠ ـ الصدوق، نفسه، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقيق وإخراج: ميرزا غلام رضا عرفانيان، الناشر: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٣٠١ ـ الصغير، الدكتور محمد حسين علي الصغير، فقه الحضارة في ضوء فتاوى السيد السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان.
٣٠٢ ـ الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ (ت: ٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات، تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، الناشر: منشورات الأعلمي ـ طهران، ١٤٠٤هـ/ ١٣٦٢ ش.

٣٠٣ ـ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت: ٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٠٤ ـ الصنعاني، عبد الرازق بن همام (ت: ٢١١هـ)، تفسير الصنعاني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، السعودية ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

٣٠٥ ـ الصنعاني، نفسه، المصنف، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

٣٠٦ ـ الصيرمي، مفلح ابن الحسن البحراني (ت: ٩٠٠هـ)، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٠٧ ـ الضحاك، أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم (ت: ٢٨٧هـ)، الآحاد والمثاني، تحقيق : باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٣٠٨ ـ الطبري، محمد بن جريربن يزيد بن كثير بن غالب (ت: ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٠٩ ـ الطبري، نفسه، تاريخ الطبري، مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣١٠ ـ الطبري، نفسه، تاريخ الأمم والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.

٣١١ ـ الطبري، محمد بن جرير بن رستم (من أعلام القرن الخامس الهجري)، دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣١٢ ـ الطبري، نفسه، المسترشد، تحقيق : الشيخ أحمد المحمودي، الناشر: مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانبور، قم، الطبعة الأولى المحققة، ١٤١٥هـ.

٣١٣ ـ الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

٣١٤ ـ الطبراني، نفسه، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٣١٥ ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن (القرن السادس الهجري)، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٨هـ.

٣١٦ ـ الطبرسي، نفسه، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٣١٧ ـ الطبرسي، نفسه، الاحتجاج، تحقيق وتعليق: السيد محمد باقر الخرسان، الناشر: دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
٣١٨ ـ الطبرسي، نفسه، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المشرف، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣١٩ ـ الطبرسي، الحسن بن الفضل (من أعلام القرن السادس الهجري)، مكارم الأخلاق، الناشر: منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٣٢٠ ـ الطبرسي، علي بن الحسن (ت: ق ٧)، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٢١ ـ الطبطبائي، علي (ت: ١٢٣١هـ)، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٢٢ ـ الطبطبائي، محمد حسين (ت١٤١٢هـ)، تفسير الميزان، منشورات جامعة المدرسين.
٣٢٣ ـ الطبطبائي، محمد سعيد، منهاج الصالحين، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، الطبعة السابعة، ١٤١٣هـ/ ٢٠١٠م.
٣٢٤ ـ الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري (ت: ٣٢١هـ)، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
٣٢٥ ـ الطرابلسي، عبد العزيز ابن البراج (ت: ٤٨١هـ)، جواهر الفقه، تحقيق: إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٣٢٦ ـ الطريحي، الشيخ فخر الدين (١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ناشر: مرتضوي ـ تهران.
٣٢٧ ـ الطهراني، مير سيد علي الحائري الطهراني (ت: ١٣٥٣هـ)، تفسير مقتنيات الدرر، الناشر: الشيخ محمد الآخوندي مدير دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٣٧ ش.
٣٢٨ ـ الطوسي، محمد بن الحسن (ت٤٦٠)، المبسوط، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية ـ طهران ١٣٨٧هـ.
٣٢٩ ـ الطوسي، نفسه، الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٣٣٠ ـ الطوسي، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٤هـ.
٣٣١ ـ الطوسي، نفسه، الفهرست، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٣٢ ـ الطوسي، نفسه، رجال الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٥هـ.

٣٣٣ ـ الطوسي نفسه، مصباح المتهجد، الناشر: مؤسسة فقه الشيعة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٣٣٤ ـ الطوسي، نفسه، اختيار معرفة الرجال للكشي (رجال الكشي)، تعليق السيد الميرداماد الاسترابادي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤٠٤هـ.
٣٣٥ ـ الطوسي، نفسه، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم ـ إيران.
٣٣٦ ـ الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ إيران، ١٣٦٥هـ.
٣٣٧ ـ الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٣٨ ـ الطوسي نفسه، الخلاف، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
٣٣٩ ـ الطوسي، نفسه، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٣هـ. ش.
٣٤٠ ـ الطوسي، ابن حمزة (ت: ٥٦٠هـ)، الوسيلة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٣٤١ ـ عاشور، علي (معاصر)، النص على أمير المؤمنين(عليه السلام.(
٣٤٢ ـ العاملي، تاج الدين بن علي بن أحمد الحسيني (من أعلام القرن الحادي عشر الهجري)، التتمة في تواريخ الأئمة، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٤٣ ـ العاملي، جعفر مرتضى (معاصر)، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، قم ـ ايران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ـ ١٣٨٥ش.
٣٤٤ ـ العاملي، حسن بن زين الدين (ت: ١٠١١هـ)، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٣٦٢هـ. ش.
٣٤٥ ـ العاملي، نفسه، معالم الدين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، تحقيق: السيد منذر الحكيم، الناشر: مؤسسة الفقه للطباعة والنشر ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٤٦ ـ العاملي، علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين، الدر المنثور من المأثور وتفسير المأثور، تحقيق: منصور الإبراهيمي، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية مركز إحياء التراث الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ق/ ٢٠١٢م.

٣٤٧ ـ العاملي، محمد (ت: ١٠٠٩هـ)، مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣٤٨ ـ العاملي، محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (ت: ١٠٣٠هـ)، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٤٩ ـ العاملي، محمد جواد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٥٠ ـ العاملي، يوسف بن حاتم الشامي المشغري (٦٦٤هـ)، الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣٥١ ـ عبده، الشيخ محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٣٥٢ ـ العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: ١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
٣٥٣ ـ العراقي، آقا ضياء الدين (ت: ١٣٦١هـ)، شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء)، تحقيق: محمد هادي معرفة، مطبعة مهر، قم ـ إيران.
٣٥٤ ـ العراقي، نفسه، شرح تبصرة المتعلمين، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة ـ الشيخ محمد الحسون، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٥٥ ـ العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية.
٣٥٦ ـ العسقلاني، نفسه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦م.
٣٥٧ ـ العسقلاني، نفسه، تلخيص الحبير، الناشر: دار الفكر.
٣٥٨ ـ العسقلاني، نفسه، تقريب التهذيب تحقيق ودراسة: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر : دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣٥٩ ـ العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت: ١٣٢٩)، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٥ه /١٩٩٥م.
٣٦٠ ـ العقيلي، محمد بن عمرو (ت: ٣٢٢هـ)، ضعفاء العقيلي، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
٣٦١ ـ العلوي، عادل (ت: ١٤١١هـ)، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، تقريرًا لبحوث السيد المرعشي النجفي، مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٦٢ ـ العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: ٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

٣٦٣ ـ عياض، اليحصبي المعروف بالقاضي عياض (ت: ٥٤٤هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.

٣٦٤ ـ العيني، محمود بن أحمد (ت: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦٥ ـ غارودي، روجيه، وعود الإسلام، دار الرقي، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ترجمة ذوقان قرقوط.

٣٦٦ ـ غازي، شهاب الدين بن أحمد ابن الواسطي (ت: ٧١٢هـ/ ١٣١٢م)، رد على أهل الذمة ومن تبعهم، تحقيق: تركي بن فهد بن عبد الله بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة الملك سعود ـ قسم التاريخ، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٦م.

٣٦٧ ـ الغروي ومازح، للسيد محمد الغروي والشيخ ياسر مازح، الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، الناشر: دار الثقلين، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. (ملاحظة: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري).

٣٦٨ ـ الغزالي، أبو حامد محمد (ت: ٥٠٥ هـ)، إحياء علوم الدين، الناشر : دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٣٦٩ ـ الغزالي، نفسه، إحياء علوم الدين، دار الهادي، بيروت . لبنان، ط١، ١٩٩٢.

٣٧٠ ـ الغزالي، نفسه، المستصفى، تحقيق وتصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٣٧١ ـ الفاسي، الشيخ عبد الحي الإدريسي الكتاني الفاسي (١٣٨٣هـ)، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الادارية، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٣٧٢ ـ الفتني (ت: ٩٨٦هـ)، تذكرة الموضوعات.

٣٧٣ ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: ١٧٥هـ)، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٣٧٤ ـ فضل الله، محمد حسين (ت: ٢٠١٠م)، المسائل الفقهية، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٥م.

٣٧٥ ـ فضل الله، نفسه، من وحي القرآن، دار الملاك ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م.

٣٧٦ ـ فضل الله، نفسه، أحكام الشريعة، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٣٧٧ ـ فضل الله، نفسه، الندوة ـ سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: عادل القاضي، دار الملاك، بيروت ـ لبنان.
٣٧٨ ـ فضل الله، نفسه، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، إعداد وتنسيق: نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٣٧٩ ـ الفضلي، عبد الهادي، دروس في فقه الإمامية، مركز الغدير، بيروت ـ لبنان، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.
٣٨٠ ـ الفياض، الشيخ محمد إسحاق، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب سماحة الشيخ محمد إسحاق الفياض، قم، الطبعة الأولى.
٣٨١ ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٨٢ ـ القلقشندي، أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: سلسلة تصدرها وزارة الارشاد والانباء في الكويت، ١٩٦٤م.
٣٨٣ ـ القلقشندي، نفسه، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
٣٨٤ ـ القمي، أبو القاسم بن مولى محمد حسن الجيلاني (١٢٣١هـ)، جامع الشتات، تحقيق: مرتضى رضوي، انتشارات: كيهان، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ. ش.
٣٨٥ ـ القمي، نفسه، منتهى الآمال في تواريخ النبيّ والآل، تعريب: السيد هاشم الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٨٦ ـ القمي، نفسه، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: المحقق عباس تبريزيان، المساعدان: عبد الحليم الحلّي، السيّد جواد الحسيني، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ق ـ ١٣٧٥ ش.
٣٨٧ ـ القمي، نفسه، مناهج الأحكام، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٣٨٨ ـ القمي، تقي الطبطبائي، مصباح الناسك في شرح المناسك، تصحيح وإشراف: الشيخ غالب السيلاوي، الناشر: محلاتين، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٨٩ ـ القمي، نفسه، مباني منهاج الصالحين، باشراف الشيخ عباس منشورات قلم الشرق، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
٣٩٠ ـ القمي، عباس (ت: ١٣٥٩هـ)، منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، تعريب: السيد هاشم الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٩١ ـ القمي، علي بن إبراهيم القمي (٣٢٩هـ)، تفسير القمي، تصحيح: السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٣٩٢ ـ القمي، علي بن بابويه (ت: ٣٢٩هـ)، الفقه الرضوي / فقه الرضا، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المشرفة، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد المقدسة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦.

٣٩٣ ـ الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت: ٥٨٧هـ)، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٣٩٤ ـ الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، تعليق في الحاشية: أبو الحسن الشعراني، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٦هـ.

٣٩٥ ـ الكاشاني، نفسه، مفاتيح الشرائع، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٠١هـ.

٣٩٦ ـ الكاشاني، ملا حبيب الله الشريف (ت: ١٣٤٠هـ)، مستقصى مدارك القواعد ومنتهى ضوابط الفوائد، تحقيق: آقاى حاج آقا محمد شريف نجل المؤلف.

٣٩٧ ـ الكاشاني، ملا فتح الله (ت: ٩٨٨هـ)، زبدة التفاسير، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٩٨ ـ كاشف الغطاء، جعفر النجفي (ت: ١٢٢٨هـ)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٩٩ ـ كاشف الغطاء، الشيخ حسن بن جعفر (١٢٠١هـ ـ ١٢٦٢هـ)، أنوار الفقاهة، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، تحقيق واعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥هـ.

٤٠٠ ـ كاشف الغطاء، الشيخ علي (ت: ١٢٥٣ هـ)، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.

٤٠١ ـ الكتاني، أبو المواهب جعفر بن إدريس (١٢٤٦هـ/ ١٣٢٣هـ)، أحكام أهل الذمة، تحقيق واعتناء: الشريف محمد حمزة بن محمد علي الكتاني، دار البيارق، الأردن ـ عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٤٠٢ ـ الكحلاني، أحمد بن علي بن محمد (٧٧٣هـ ـ ٨٥٢هـ)، سبل السلام، مكتبة البابي الحلبي وأولاده، مصر ـ القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.

٤٠٣ ـ الكراجكي، أبي الفتح محمد بن علي (ت: ٤٤٩هـ)، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٩هـ. ش.

٤٠٤ ـ الكركي، علي بن الحسين العاملي (ت: ٩٤٠هـ)، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨هـ.

٤٠٥ ـ الكفعمي، الشيخ إبراهيم (ت: ٩٠٥هـ)، المصباح (جنة الأمان الواقية وجنة الايمان

الباقية)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٤٠٦ ـ الكفعمي، نفسه، البلد الأمين والدرع الحصين، الناشر: مكتبة الصدوق ـ طهران ـ بازار سراى اردیبهشت، ١٣٨٣هـ.
٤٠٧ ـ الكلباسي، أبو الهدى (ت:١٣٥٦هـ)، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، نشر: مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٩هـ.
٤٠٨ ـ الكلبيكاني، السيد محمد رضا (ت: ١٤١٤هـ)، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، تقرير: الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٣هـ.
٤٠٩ ـ الكلبيكاني، نفسه، هداية العباد، دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٣هـ.
٤١٠ ـ الكلبيكاني، نفسه، كتاب الطهارة، الناشر: دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، قم ـ إيران.
٤١١ ـ الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، ١٣٨٨هـ.
٤١٢ ـ الكوفي، فرات بن إبراهيم (ت: ٣٥٢هـ)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٤١٣ ـ الكوفي، محمد بن سليمان (كان حيًا في سنة ٣٠٠هـ)، مناقب أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الناشر: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٤١٤ ـ الكيدري، قطب الدين البيهقي (من أعلام القرن السادس)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤١٦هـ.
٤١٥ ـ اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، موسوعة طبقات الفقهاء، تحقيق وإشراف جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤١٦ ـ اللنكراني، الشيخ محمد فاضل (ت:١٤٢٨هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (النجاسات وأحكامها)، الناشر: المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٣٦٨/٠١/٢٠ش.
٤١٧ ـ اللنكراني، نفسه، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الحج، الطلاق، والمواريث)، مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٢١هـ.

٤١٨ ـ اللنكراني، نفسه، الأحكام الواضحة، الناشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.

٤١٩ ـ اللنكراني، نفسه، نهاية التقرير، من تقرير لبحوث آية الله السيد البروجردي، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الثالثة، قم ـ إيران، ١٤٢٠هـ.

٤٢٠ ـ اللنگرودي، السيد محمد حسن (معاصر)، لب اللباب في طهارة أهل الكتاب، الناشر: مؤسسة انصاريان، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٣٧٦ش.

٤٢١ ـ المارديني، العلامة علاء الدين بن علي بن عثمان الشهير بـ ابن التركماني (ت: ٧٥٠هـ)، الجوهر النقي، دار الفكر.

٤٢٢ ـ المازندراني، المولى محمد صالح (ت: ١٠٨١هـ)، شرح أصول الكافي، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٢٣ ـ الماوردي، علي بن محمد البغدادي (ت: ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الناشر: توزيع دار التعاون للنشر والتوزيع عباس أحمد الباز مكه المكرمة، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٤٢٤ ـ المباركفوري، محمد عبد الرحمن (ت: ١٢٨٢هـ)، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٤٢٥ ـ المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (٨٨٨ ـ ٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م/ ١٤٠٥هـ.

٤٢٦ ـ المحسني، محمد آصف، حدود الشريعة ـ المحرمات، الطبعة الثانية.

٤٢٧ ـ المجلسي، الشيخ محمد تقي بن ملا مقصود (١٠٠٣هـ ـ ١٠٧٠هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانپور، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٢٨ ـ المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٤٢٩ ـ المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٨ق/ ١٣٥٦ش.

٤٣٠ ـ المجلسي، نفسه، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٧هـ.

٤٣١ ـ المرتضى، الإمام أحمد المرتضى (ت: ٨٤٠هـ)، شرح الأزهار، الناشر: مكتبة غمضان، صنعاء ـ اليمن.

٤٣٢ ـ المرتضى، الشريف علي بن الحسين (ت:٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.
٤٣٣ ـ المرتضى، نفسه، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٥هـ.
٤٣٤ ـ المرتضى، نفسه، الناصريات، تحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٤٣٥ ـ المزّي، يوسف (ت: ٧٤٢ هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
٤٣٦ ـ المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت:٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، وضع فهارسه الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم ـ إيران، ١٩٨٤هـ.
٤٣٧ ـ المسعودي، نفسه، التنبيه والإشراف، دار صعب، بيروت ـ لبنان.
٤٣٨ ـ المشهدي، محمد بن محمد رضا (ق ١٢)، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق: حسين دركاهي، وزارة الثقافة والإرشاد ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٤٣٩ ـ المصري، ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤٤٠ ـ المصري، القرشي (٢٥٧هـ)، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٤٤١ ـ المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور المغربي التميمي (ت:٣٦٣هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م. (وراجع دعائم الإسلام طبعة دار الأضواء، بيروت.(
٤٤٢ ـ معروف الحسني، هاشم، سيرة المصطفى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
٤٤٣ ـ معلوف، أمين، الهويات القاتلة، دار الفارابي، ترجمة نهلة بيضون، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.
٤٤٤ ـ مغنية، الشيخ محمد جواد (ت: ١٤٠٠هـ)، في ظلال نهج البلاغة، انتشارات كلمة الحق، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٤٤٥ ـ مغنية، نفسه، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٤٤٦ ـ مغنية، نفسه، فقه الإمام جعفر الصادق، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٤٤٧ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٣٢٦ ـ ٤١٣هـ)، الإرشاد في

معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٤٤٨ ـ المفيد، نفسه، المُقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ١٤١٠هـ.
٤٤٩ ـ المفيد، نفسه، تحريم ذبائح أهل الكتاب، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٤٥٠ ـ المفيد، نفسه، إيمان أبي طالب، تحقيق: مؤسسة البعثة، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٤٥١ ـ المفيد، نفسه، الإعلام، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٤٥٢ ـ المفيد، نفسه، أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ ابراهيم الأنصاي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٤٥٣ ـ المفيد، نفسه، الفصول المختارة، تحقيق: السيد نور الدين جعفريان الاصبهاني، الشيخ يعقوب الجعفري، الشيخ محسن الأحمدي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٤٥٤ ـ المفيد، نفسه، الأمالي، تحقيق: الحسين استاذ ولي وعلي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٤هـ.
٤٥٥ ـ مقاتل بن سليمان، أبو الحسن (ت: ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٤٥٦ ـ المقرم، عبد الرزاق الموسوي، الامام زين العابدين، دار الشبستري للمطبوعات.
٤٥٧ ـ المقريزي، أحمد بن علي (ت: ٨٤٥هـ)، إمتاع الأسماع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٤٥٨ ـ الملطي، غريغوريوس (ابن العبري) (ت: ٦٨٥هـ)، تاريخ المختصر الدول، الناشر: دار الميسرة ـ بيروت ـ لبنان.
٤٥٩ ـ الملكي، محمد باقر الملكي (معاصر)، بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام، الناشر: مؤسسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٤٦٠ ـ المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت: ١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.
٤٦١ ـ منتظري، حسين علي (ت: ٢٠٠٩م)، دراسات في المكاسب المحرمة، انتشارات آرغوان دانش، قم، ١٤٢٨ق. ١٣٨٥ش.

٤٦٢ ـ منتظري، نفسه، الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام، نشر تفكر، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٦٣ ـ منتظري، نفسه، دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٤٦٤ ـ منتظري، نفسه، التعليقة على العروة الوثقى، نشر فكر، الطبعة الأولى، تهران، ١٤١٥هـ.

٤٦٥ ـ منتظري، نفسه، منية الطالب في حكم اللحية والشارب، ناشر: ارغوان دانش، قم، ١٣٨٧ش.

٤٦٦ ـ المنذري، عبد العظيم (ت: ٦٥٦هـ)، الترهيب والترغيب من الحديث الشريف، تحقيق وضبط أحاديثه وعلق عليه: مصطفى محمد عماره، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٦٧ ـ الميانجي، الشيخ الأحمدي (معاصر)، مكاتيب الرسول، الناشر: مؤسسة دار الحديث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٦٨ ـ الميلاني، السيد محمد هادي (ت: ١٣٩٥هـ)، قادتنا كيف نعرفهم؟ تحقيق: السيد محمد علي الميلاني، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، ١٤٢٦هـ.

٤٦٩ ـ النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: ٤٥٠هـ)، فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٤٧٠ ـ النجفي الجواهري، الشيخ محمد حسن (ت: ١٢٦٦هـ)، نجاة العباد، طبعة حجرية، الطبعة الأولى، ١٣١٨هـ.

٤٧١ ـ النجفي الجواهري، نفسه، رسائل فقهية (مخطوط)، ١٢٦٦هـ.

٤٧٢ ـ النجفي الجواهري، نفسه، جواهر الكلام، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ. ش.

٤٧٣ ـ النحاس، أبو جعفر (ت: ٣٣٨هـ)، معاني القرآن، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٩هـ.

٤٧٤ ـ النراقي، أحمد بن محمد مهدي (ت: ١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٧٥ ـ النراقي، ملا محمد مهدي (ت: ١٢٠٩هـ)، معتمد الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني ﵀، الناشر: مؤتمر المولى مهدي النراقي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ١٣٨٠ش.

٤٧٦ ـ النسائي، أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ)، السنن، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م.

٤٧٧ ـ النمازي، الشيخ علي الشاهرودي (ت: ١٤٠٥هـ)، مستدركات علم الرجال، الطبعة الأولى، طهران، ١٤١٢هـ.
٤٧٨ ـ النميري، عمر بن شبة (١٧٣ ـ ٢٦٢هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٤٧٩ ـ نوبهار، رحيم، سيماي مسجد، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٢هـ.
٤٨٠ ـ النوري، الميرزا حسين الطبرسي (ت: ١٣٢٠هـ)، خاتمة المستدرك، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٤٨١ ـ النوري، نفسه، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٤٨٢ ـ النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت: ٦٧٦هـ)، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
٤٨٣ ـ النووي، نفسه، روضة الطالبين، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
٤٨٤ ـ النووي، نفسه، الأذكار النووية، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة: جديدة منقحة ومصححة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٤٨٥ ـ النووي، يحيى، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٩٨٧م.
٤٨٦ ـ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهّاب (ت: ٧٣٣ هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، الناشر: وزارة الثقافة والارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
٤٨٧ ـ النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت: ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٤٨٨ ـ النيسابوري، محمد بن الفتال النيسابوري (ت: ٥٠٨هـ)، روضة الواعظين، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران.
٤٨٩ ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر ـ بيروت.
٤٩٠ ـ الهاشمي، السيد محمود، منهاج الصالحين ـ العبادات، دار الغدير، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
٤٩١ ـ الهمداني، آقا رضا (١٣٢٢هـ)، مصباح الفقيه، تحقيق ونشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، التحقيق : محمد الباقري ونور علي النوري ومحمد الميرزائي الإشراف: السيد نور الدين جعفريان، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٩٢ ـ الهمداني، ابن عقيل (٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة: الرابعة عشرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
٤٩٣ ـ الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت: ١١٣٧هـ)،

كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٤٩٤ ـ الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (ت: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٨م.
٤٩٥ ـ الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ)، أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨هـ.
٤٩٦ ـ الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت: ٢٠٧هـ)، كتاب المغازي، تحقيق: الدكتور مارسيدن جونس، دانش إسلامي، إيران، ١٤٠٥هـ.
٤٩٧ ـ اليزدي، السيد محمد كاظم الطبطبائي (ت: ١٣٣٧هـ)، العروة الوثقى، تحقيق وطبع: جماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٤٩٨ ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر المعروف باليعقوبي (ت: ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت ـ لبنان.
٤٩٩ ـ قضايا إسلامية معاصرة، رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي، العدد ٨.
٥٠٠ ـ موقع السيد الحكيم: http://www.alhakeem.com/ar/questions/59/2
٥٠١ ـ مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٠.
٥٠٢ ـ مقابلة مع تلفزيون المنار بتاريخ: ٢٠٠٧/٢/٢٥م.

الفهرس